الهداية في المنطق

تصنيف الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا

المتوفى ٤٢٨هـ

تحقيق
محمد أحمد عبد الحليم

الجزء الأول

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKI
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

وقفية الأمير غازي للفكر القرآني
THE PRINCE GHAZI TRUST
FOR QUR'ĀNIC THOUGHT

مكتبة غازي بن محمد

الهداية في المنطق

تصنيف الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا

المتوفى ٤٢٨ هـ

تحقيق

محمد أحمد عبد الحليم

الجزء الأول

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : الهداية في المنطق

Title : AL-HIDĀYA FĪ AL-MANṬIQ

التصنيف : علم المنطق

Classification: Logic

المؤلف : ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)

Author : Ebn Sina (D. 428 H.)

المحقق : محمد أحمد عبدالحليم

Editor : mohammed Ahmad Abdulhalim

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages (3 Vols./3 P.) 1520 عدد الصفحات (٣ مجلدات/٣ أجزاء)
Size 17x24 cm قياس الصفحات
Year 2017 A.D. - 1438H. سنة الطباعة
Printed in Lebanon بلد الطباعة لبنان
Edition 1st الطبعة الأولى

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN-13: 978-2-7451-8768-0
ISBN-10: 2-7451-8768-6

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فبين يديك كتاب نفيس غاية النفاسة في المنطق على طريقة المتقدمين للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا - رحمه الله - وقد رأيت أن أصدر الكتاب بتقدُمة بسيطة في علم المنطق فأقول وبالله التوفيق:

قد جرت العادة أن يأتي المصنفون ببعض كلام قبل أن يشرعوا في المقصود ويسمونه مقدمة.

ونقول:

نظم أبو العرفان الصبان، مبادي العلوم قال:

إن مبادي كل فن عشرة   الحد والموضوع ثم الثمرة
وفضله ونسبة والواضع   الاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى   ومن درى الجميع حاز الشرفا

والمنطق فن - أي علم - كغيره من العلوم. فنذكر في هذه المقدمة ما تيسر من مبادئه.

فأما اسمه: فهو المنطق. وهذا الاسم لفظ مشترك بين ثلاثة معاني:

الأول: مصدر ميمي بمعنى الإدراك الكلي من نطق بمعنى فهم المعاني الكلية.

الثاني: اسم مكان وهو القوة العاقلة التي هي محل صدور تلك الإدراكات.

والثالث: مصدر ميمي بمعنى اللفظ الذي يبين ويظهر فهم المتكلم لهذه الإدراكات أي المدرَكات.

ولما كثر في هذا العلم أمثال هذه المدرَكات، ولما كان يحصل مع تعلمه زيادة وكمال في القوة العاقلة.

ولما لوحظ أن محصِّله عند مراسه تحدث فيه ملكة يقتدر معها على إدراك معان كثيرة من دالات تبدو فجة وقليلة.

وعلى التعبير عن مراداته من المعاني، بألفاظ توافقها، وتحددها، بأخصر عبارة من دون إخلال، حُقَّ لهذا العلم عند اجتماع ذلك كله فيه أن يسمى بالمنطق.

ويسمى أيضاً معيار العلوم، وعلم الميزان، وسيتبين لك سبب تسميته بذلك، عما قريب إن شاء الله تعالى حين نتناول بالنقد بعض القضايا على أساس من قواعد المنطق.

أما ثمرته أي فائدته وبيان الحاجة إليه: فلما كان العقلاء يناقض بعضهم بعضاً في القضايا التي يحتاج فيها إلى النظر والاكتساب، حتى إن الإنسان الواحد ربما يقول ما يناقض مقالة سابقة له، برزت الحاجة إلى آلة قانونية تفيد في عصمة الأذهان عن الخطأ في الفكر، وتفيد في معرفة طرق تحصيل القضايا النظرية من القضايا الضرورية المسلّمة. ويحتكم إليها في معرفة صحة أو فساد نظر الناظرين.

وعليه فيعرّف المنطق تعريفاً رسمياً (لأنه تعريف بالغاية التي هي الفائدة، وسيأتي بيان الرسم عند الحديث عن المعرفات، وبيان السبب في عدم تعريف العلوم تعريفاً حدياً حقيقياً) بأنه: قانون تعصم مراعاته الذهن عن الوقوع في الغلط.

وسمي المنطق قانوناً لأن مسائله قوانين أي قواعد كلية تنطبق على جزئياتها. وهذه القوانين في الحقيقة هي عبارة عن الإدراكات الكلية للنفس، وهي ما سميناه نطقاً أو منطقاً عند الحديث عن اسم هذا العلم.

ويدل على هذا النطق النفساني أو الباطني النطق بالألفاظ الظاهرة أي الكلام بالحروف والأصوات والمقاطع المعروفة في كل لغة من اللغات.

ويلاحظ مع تعلم المنطق حدة في الأذهان وتفقها عن دقائق المعاني، وقوة عارضة تتمكن شيئاً فشيئاً في النفس.

ومما يدل على اكتساب النفس لهذه الصفات، ما يظهر معها من اقتدار على اقتناص اللفظ الدال على متعلقه من المدرَكات الكلية، وحسن تفهم المقروء

والمسموع، والبراعة في نقده، وطول التأمل وإدمان النظر، وكثرة استخدام القوة الفكرية، والحد من استخدام القوة المخيلة، فيكثر في الصمت الفكر، ويندر الاشتطاط في الخيال وأحلام اليقظة كما يسمونها. وكل ذلك وأضعافه يورثه علم الكلام، فمعه بدء الارتفاع من سفساف الأمور إلى معاليها في كل فعل يكتسب.

وأما نسبته: فإن نسبة المنطق للعقل تشبه نسبة علم النحو للسان المتكلم. فكما أن متعلم النحو كلما ازداد منه تمكناً قل خطؤه ولحنه في تحريك أواخر الكلمات التي يلفظها، حتى إذا رسخت قواعده في نفسه ندر بل ربما استحال عادة عليه أن يلحن.

فكذا المنطقي كلما رسخ في هذا العلم، ندر وقوعه في الخطأ في الفكر، فتعصم مراعاة قواعده الذهن عن الغلط في فكره.

وأما موضوعه: فاعلم أولاً أن موضوع كل علم هو الشيء الذي يُبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية (سيأتي بيان هذه المعاني بتفصيل إن شاء الله فلا تتعجل تحصيل معاني ما لم تألفه من المصطلحات).

فمثلاً:

الكلمة هي موضوع علم النحو، فإنه يبحث في علم النحو عما يعرض لها من إعراب وبناء.

والبدن هو موضوع علم الطب لأنه يبحث في علم الطب عما يعرض له من صحة واعتلال.

والعناصر موضوع علم الكيمياء فإنه يبحث في الكيمياء عما يعرض لهذه العناصر من تفاعلات وما ينتج عنها من تركب وانحلال، وما ينشأ عن ذلك من صفات للمواد الناتجة، وما يصاحب ذلك من تحولات في الطاقة إلى غير ذلك.

إذا توضح ذلك فنقول:

موضوع علم المنطق هو المعلومات التصورية والتصديقية من حيث صحة إيصالها إلى المجهولات (وسيأتي تقسيم العلم إلى التصور والتصديق والتفريق بينهما، قريباً إن شاء الله تعالى). لأن المنطقي يبحث عن أحوال تلك المعلومات التي معها يتوصل إلى المجهولات أي إلى تصورات وتصديقات لم تكن معلومة

لديه، فعلمت عند عروض أحوال معينة على المعلومات الأولى، كما يبحث فيما يتوقف عليه هذا الإيصال.

فمثال البحث عن الأحوال العارضة على معلومين تصوريين للتوصل إلى مجهول تصوري: الحكم بأن الجنس كالحيوان والفصل كالناطق إذا ركبا على الوجه المخصوص توصل مع المجموع إلى مجهول تصوري وهو هنا الإنسان.

ومثال البحث عن الأحوال العارضة على معلومين تصديقيين للتوصل إلى مجهول تصديقي: الحكم بأن القضيتين كقول المتكلم: العالم متغير، وكل متغير حادث؛ إذا ركبا على الوجه المخصوص حصل قياس يتوصل معه إلى مجهول تصديقي وهو العلم بأن العالم حادث.

ومثال البحث فيما يتوقف عليه هذا الإيصال والذي هو أيضاً من الأحوال العارضة للمعلومات، فنتركه الآن لأن شرحه يتوقف على فهم مقدمات أكثر ثم نأت على ذكرها بعد، وسنأتي على إعادة شرح ما وضعناه في هذه الفقرة.

أما واضع هذا العلم فهو أرسطو الفيلسوف اليوناني الشهير، بمعنى أنه أول من ألّف فيه كتباً. ووقع في بعض الكتب أن اسمه إرسط بكسر الهمزة وفتحتين على الراء والسين، وهو مختصر من تمام اسمه إرسطاطاليس.

ولا يعيب هذا العلم أن أول من حرر فيه مؤلفاً فيلسوف يوناني؛ كما أننا لا نعيب على الرياضيات ما حرره فيها بعض نوابغ البشر من أمثال فيثاغورس ونيوتن وليبنز وديكارت، ولا على الفيزياء ما توصل إليه آينشتاين وغاليليو وشرودينغر وفارادي وغيرهم. فإن هؤلاء قوم عقلاء، يحترم ما أضافوه لمعارف الإنسان، ولا يلتفت إلى كونهم مسلمين أو لا؛ فإذا برهنوا على قضية ادعوها فاعلم أنها صارت علماً، وكل علم فهو محمود من حيث ما هو علم وهبة من الله سبحانه وتعالى، ولا يخلق بالعاقل أن ينتقص من أي علم من العلوم، وإنما شرف العلوم بشرف المتعلَّم فيها، أي بشرف متعلقاتها ومواضيعها والمبحوث عنه فيها.

واعلم أن كل علم فلا يمكن أن يتنافى مع الشرع، لأن الشرائع لا يمكن أن تأتي بما تحيله وتبطله العقول.

والعلوم كلها تلتقي مع بعضها، ويلتقي مجموعها مع الشرع في تناغم عجيب، يقف العقل أمامه مندهشاً، والجلد مقشعراً، والعين دامعة، واللسان حامداً لمدبر هذا الكون. فسبحان الذي علم الإنسان ما لم يعلم، ودله على نفسه بما لا يحصى من الدلائل التي تحيط بنا وتأسرنا وتملأ سمعنا وبصرنا وحواسنا وأنفسنا، ويمر عليها أكثر من ثلاثة أرباع البشر مصبحين وبالليل دون أن يلقوا لها بالاً، قتل الإنسان ما أكفره!

إذاً فهذا علم شريف، وفضله يعرف بمعرفة أنه من مبادئ علم الكلام الذي هو أشرف العلوم، وأنه من مبادئ علم أصول الفقه، وأن منفعته وفائدته عامة في كل علم من العلوم، فمن ذلك أنه مفيد في إثبات بعض العقائد الدينية بالبراهين العقلية، وتزييف العقائد الباطلة الفاسدة.

واستمداده من العقل كما لا يخفى على المتأمل، فإن النفس تذعن لمسائله، والعقل يوافق عليها ويجدها مغروسة فيه.

ومسائله هي القضايا النظرية الباحثة عن هيئة التعريف والقياس وما تعلق بهما. وسنأتي إلى بيان ذلك إن شاء الله بتفصيل حين نشرع في مسائله.

أما حكم الاشتغال به شرعاً، بعد أن انتهى إلينا منقحاً غير مشوب بكلام الفلاسفة الذي فيه الحق وفيه الباطل، فهذا المنطق المحرر المحمود الذي منه السلم وشروحه، ومختصر الإمام السنوسي، ورسالة إيساغوجي لأثير الدين الأبهري، والرسالة الشمسية للكاتبي، وكتاب تهذيب المنطق لسعد الملة والدين العلامة المحقق التفتازاني:

لا خلاف في جواز الاشتغال به، ولا يمنع من طلبه وتحصيله إلا البله ممن لا فهم لهم. بل هو فرض كفاية كما وقع في بعض الكتب.

وأما ذاك المخلوط بالفلسفة فحكي فيه الخلاف على ثلاثة أقوال:

الحرمة وهو قول الإمام النووي وابن الصلاح رحمهما الله تعالى.

والقول الثاني قول الإمام الغزالي رحمه الله تعالى والذي فهم من كلامه إما فرض الكفاية أو الاستحباب، وعبر عن ذلك صاحب السلم بقوله: (وقال قوم ينبغي

أن يعلما) يشير إلى ما قاله الإمام الغزالي في المستصفى: (من لا معرفة له بالمنطق لا يوثق بعلمه) وسماه حجة الإسلام معيار العلوم.

والقول الثالث التفصيل: أي جوازه لذكي القلب المتمسك بالكتاب والسنة ومنع غيره.

فصل في ما هو العلم الحادث

قيدنا العلم بالحادث لأن العلم القديم الذي هو صفة لله سبحانه وتعالى وحده، لا يمكن لنا إدراك كنهه، كباقي صفات الله سبحانه. وهو ليس كالعلم الذي نعلمه، كما سيأتي بيانه في آخر هذا الفصل.

والعلم في اصطلاح الأصوليين هو: الإدراك الجازم المطابق للواقع. أي أنه الفهم أو التعقل الصحيح الجازم الذي يشهد له الواقع.

ولا يوصف الإنسان بأنه عالم بأمر ما وإن قام في نفسه التصور الصحيح عن ذلك الأمر على ما هو به في الواقع إلا إذا كان إدراكه لذلك الأمر جازماً. لأن من أهم خصائص العلم الجزم وعدم التردد.

والخصيصة الثانية هي المطابقة للواقع فإن كان المرء جازماً بأمر غير صحيح، فلا يسمى إدراكه علماً.

واختلف في أنه هل يحصل الجزم بدون دليل يوجبه، بحيث تقطع النفس بصحة إدراكها، أو لا يحصل إلا بدليل؟

فقال البعض: إن الدليل شرط كمال للعلم. وقال بعضهم غير ذلك.

وهذا الأمر مبحوث باستفاضة في كتب المنطق والأصول، وسأكتب إن شاء الله بحثاً صغيراً يتناول تعريفات العلم، وبيان ما نقل عن بعض كبار الأئمة من أنه لا يعرف لعسر ذلك، أو لبداهته، وغير ذلك مما له علاقة بتمييز العلم.

وعلى أي حال، يكفينا أن نعرف الآن أن العلم إدراك مخصوص للمعلوم. وأن الإدراك مطلقاً أعم من العلم الذي بيناه بالمعنى الأصولي. لأن من الإدراكات أو التعقلات ما هو علمي تقطع النفس بثبوته.

ومنها ما هو ظني تغلِّب النفس ثبوته ولكنها لا تقطع، بمعنى أنها تجوز صدقه تجويزاً راجحاً وتجوز عدم صدقه تجويزاً مرجوحاً، ومنها ما هو وهمي يغلب عند العقل أنه غير صحيح.

بمعنى أن العقل يرجح عدم صدقه مع تجويز صدقه تجويزاً مرجوحاً. ومن الإدراكات ما هو كاذب مخالف قطعاً للواقع، ويسمى جهلاً مركباً. وقد لا تدرك النفس أمراً معيناً يذكر لها، ويسمى عدم الإدراك هذا جهلاً بسيطاً بذلك الأمر.

أما الشك: فهو توقف النفس في أمر معين بحيث لا تستطيع أن تغلب صدقه أو كذبه.

فتحصّل عندنا حتى الآن أن: العلم إدراك (أي معرفة، أو فهم، أو تعقل) مخصوص. ويلازم هذا العلم على الأقل الجزم (أي: القطع، أو اليقين...)، والمطابقة للواقع. فإذا فقد أياً من هاتين الخصيصتين فلا يسمى ما قام في النفس علماً.

والظن أدنى منه، لفقده ميزة الجزم، وقد يكون مطابقاً للواقع أو غير مطابق. ودونه الشك، حيث تتوقف النفس فيه فلا تدري ما تختار من المحتملات عندها.

وهو يختلف عن الجهل في أن توقف الجاهل في إدراك أمر ما سببه أن نفسه لا تعلق بينها وبين ذلك المذكور مطلقاً، فكأنها لم تسمع به مطلقاً، كما تقف مثلاً أمام كلمة مكتوبة بلغة صينية على ورقة بيضاء فاقداً لكل قرينة يمكن أن توحي لك بمعناها، فإنك عندها تتوقف فيها توقف الجاهل بمعناها لا توقف الشاك فيه. والوهم دون الشك، وقد بيناه.

ودونه الجهل البسيط وهو عدم إدراك الشيء أي عدم العلم به، وقد بيناه. أما الجهل المركب فهو إدراك الشيء على خلاف ما هو به في الواقع، كمن يعتقد أن الله تعالى له حد، أو أنه جسم، أو أن العالم قديم.

فهذا وإن جزم بهذه الأقوال فإنه لا يمكن أن ينقلب جهله هذا علماً، لأنه غير مطابق للواقع، لقيام الدليل العقلي القاطع على بطلان اعتقاده.

أما في اصطلاح أهل المنطق، فالعلم هو الإدراك مطلقاً، فيدخل فيه العلم بالمعنى الأصولي أي الجازم المطابق، ويدخل فيه الظنّ، والوهم، ويدخل فيه الجهل المركب. وقد يدخل غير ذلك. ويميز كلّ نوع من أنواع الإدراك هذه بالإضافة. أي بأن يقال علم يقيني أو قطعي وعلم ظنيّ، وعلم وهمي... إلخ، فتنبه لاصطلاحهم هذا فكثيراً ما يقع فيه الغلط من المبتدئين.

ويمكن أن يعرّف الإدراك بتقسيمه: إلى تصور. وإلى تصديق.

فأما التصور فهو إدراك الذوات. وأما التصديق: فهو إدراك نسبة هذه الذوات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات.

مثال التصور: إدراكك لمعنى جسم، وحركة، وسكون، وزيد، وعالم، وحيوان، ونبات، وقديم، وحادث، إلى غير ذلك من الأسماء المفردة، التي وضعها واضع اللغة للدلالة على الذوات التي تعرف عليها عقل الإنسان. تأمل.

والتصديق: هو أن تعلم مثلاً معنى مفرداً كالذرة ثم تعلم معنى مفرداً آخر مثل الانقسام، ثم تنسب الانقسام إلى الذرة.

فتقول: الذرة منقسمة. بمعنى أن الذرة قابلة للانقسام.

ولاحظ أن التصديق أو التكذيب لا يمكن أن يتطرق إلى الألفاظ المفردة الدالة على معاني الذوات، ولكنه يتطرق إلى اللفظ المركب من مفردين، نسب أحدهما إلى الآخر، وهو ما يسمى خبراً أو قضية كما ستعرف لاحقاً.

فهذا القدر الذي يمكنك أن تحكم عليه بالصدق أو الكذب، يسمى إدراك النسبة الخبرية فيه تصديقاً، ويكون تصديقاً علمياً إذا كان مطابقاً للواقع وجزمت النفس به، بمعنى أنه انكشف للنفس انكشافاً تاماً وثبتت عليه واطمأنت إليه دون تردد.

وأما إدراكنا لمعنى كل واحد من اللفظين المفردين المنتسبين إلى بعضهما هنا، فيسمى تصوراً.

ويكون تصوراً علمياً إذا كان مطابقاً للواقع وجزمت النفس به، أي تحققت فيه خصيصتا العلم اللتان أشرنا إليهما سابقاً. ودعونا نتقدم خطوة إلى الأمام، قلنا: إن إدراك المفرد تصور.

وبعبارة أخرى: التصور هو الإدراك غير المشتمل على نسبة حكمية.

فكم من التصورات لدينا في قضيتنا التالية:

الذرة منقسمة؟

لدينا أولاً: تصور الذرة وهي المحكوم عليه.

وثانياً: تصور الانقسام وهو المحكوم به.

وثالثاً: تصور النسبة بين المبتدأ والخبر، أي هذا التعلق الذرة والانقسام، أي تصور انقسام الذرة دون الحكم على هذه النسبة بأنها واقعة أو غير واقعة.

وزاد الإمام الرازي رضي الله عنه تصوراً رابعاً وهو: تصور هذه النسبة واقعة أو ليست بواقعة.

أي التصور الذي هو حكم الناظر بأن الذرة منقسمة، أو حكمه أنها ليست بمنقسمة.

وسمى الإمام مجموع هذه التصورات الأربعة تصديقاً. فيكون التصديق عند الإمام مركباً وكل تصور من هذه التصورات هو جزء من التصديق.

أما عند الحكماء (الفلاسفة) فالتصورات الثلاثة الأولى أي تصور الطرفين والنسبة بينهما هي شروط غير داخلة في حقيقة التصديق، لأن التصديق عندهم هو الحكم الذي هو التصور الرابع عند الإمام. فيكون التصديق بسيطاً عند الحكماء لا مركباً.

وقد نعرض لاحقاً إلى منشأ الخلاف بين الفريقين، وما ينبني على هذا الخلاف، كما سنحقق أكثر في مفهوم النسبة، وأنواعها، وما هي النسبة التي يسمى إدراكها تصوراً، وما هي النسبة التي يسمى إدراكها تصديقاً، وعلى أي وجه يتم ذلك.

ثم بعد أن عرفنا ما هو العلم، وقسمناه إلى تصور وتصديق، ووقفنا على الفرق بينهما فاعلم:

أن كلاً من التصور والتصديق إما أن يكون ضرورياً أي يحصل للنفس بالاضطرار ودون تأمل ونظر واكتساب، أو يحتاج في حصوله إلى ذلك ويسمى نظرياً أو كسبياً.

ومثال التصور الضروري تصورك لوجودك، ولمعنى أرض أو سماء أو زيد المعروف لديك، أو الواحد، أو الكثير، وأمثال ذلك من المفردات، فإنه بمجرد ذكرها ينكشف معناها للنفس ودون روية وفكر.

ومثال التصور النظري إدراكك لحقيقة الإنسان أو الذرة أو الحاسوب الذي تجلس أمامه، وأمثال ذلك من الحقائق التي تحتاج إلى إدراك أشياء قد تقل أو تكثر قبل أن تتمكن من إدراك حقيقتها.

وذلك يحتاج منك إلى نظر وكسب وبذل جهد فلذلك سميت أمثال هذه التصورات كسبية أو نظرية.

ومثال التصديق الضروري التصديق بأن الواحد نصف الاثنين، أو أن الكل أكبر من جزئه، أو أن زيت الخروع مسهل، وأن الشمس تطلع في النهار، وتظهر من الشرق، وأمثال ذلك من القضايا التي بمجرد أن تتصور طرفيها تصدق بها دون نظر أو فكر.

وقد يحتاج فيه إلى التنبيه إذا لم يكن شيء من التصورات اللازمة له مألوفة للعقل، ففي مثالنا على زيت الخروع قد يتوقف السامع في التصديق بهذه القضية لأنه لم يألف اسم زيت الخروع، فإنه قد يستخدم في بلده اسماً آخر له فيقال له زيت الخروع هو ما تسمونه كذا وكذا في بلادكم، فإذا تصوره وافق على ما نقول. وهكذا في باقي التصورات التي تتألف منها القضية.

وأما مثال التصديق النظري فهو كقولنا: العالم حادث، فإن كثيراً من الناس سوف ينازعوننا في ذلك.

وكقولنا: محمد رسول الله إلى العالمين. أو قولنا: إن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو أبو بكر الصديق رضي الله عنه.

وقولنا: إن الإمام لا تشترط فيه العصمة. وغير ذلك من القضايا التي يخالفك فيها البعض. فهذه تحتاج منهم لكي يوافقوا عليها أن يطلعوا على مقدمات ترتب في صورة معينة، بحيث إذا سلموا تلك المقدمات سلموا هذه القضايا الناتجة عنها.

فمثلاً إذا سلم لك الخصم أن (العالم متغير) وسلم لك أن (كل متغير فهو حادث) لزمه أن يسلم بأن (العالم حادث).

ويسمى ما يتوصل به إلى التصديق بالحجة، وسنأتي إليها بتفصيل لاحقاً. ويسمى ما يتوصل به إلى تصور بالقول الشارح أي التعريف أو المعرّف أو الحد.

وسنأتي عليه بتفصيل قريباً عند بحثنا للمعرفات.

واعلم أن بعض العلماء المتقدمين سموا إدراك المفردات معرفة، وسموا إدراك النسب الخبرية علماً.

استناداً إلى قول النحاة: المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد، والعلم يتعدى إلى مفعولين.

وهو نظر لطيف، ولا مشاحة في الاصطلاح، إذ لا اختلاف بيننا وبينهم في مفهوم قسمي العلم، وما أثبتناه هو ما استقر وجرى عليه المتأخرون.

وبعد أن بان لك ما بان، فإنك تعرف الآن أن:

العلم الذي نعلمه إنما ينقسم إلى تصور وتصديق، وعلم الله سبحانه لا ينقسم، فكيف يتعدد علمه تعالى ويتنوع، وهو صفته الواحدة، وهو الواحد في ذاته وصفاته وأفعاله.

وتعرف الآن أن هذا العلم منه ضروري ومنه كسبي، والله تعالى عالم بجميع المعلومات علماً قديماً لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، وليس شيء من علمه ليس بحاصل ليحصل ببديهة أو بكسب تعالى الله وتنزه عن ذلك.

ثم إن العلم الذي بين أيدينا مفسر بالإدراك، وهو وصول النفس إلى تمام المعنى، وهذا الوصف للعلم يتنافى مع القدم الموصوف به علم الله تعالى.

وكذلك فإن هذا الوصف إنما يتصور في الأجسام والأنفس حيث تنطبع صور المعلومات.

وفي وصف علمه تعالى بأنه تصور أو تصديق وإن أريد به معنى صحيح، إيهام بأنه تعالى جسم، أو أن له نفساً تنطبع فيها الصور، كيف وهو الذي ليس كمثله شيء سبحانه.

فصل في الدلالة

الدلالة - بتثليث الدال - قيل: فهم أمر من أمر. واعترض: بأن الدلالة وصف للدال، والفهم وصف للفاهم. فيلزم على هذا التعريف تفسير ما هو وصف لشيء بما هو وصف لغيره. وأجيب عنه بجواب حسن، فابحث عنه.

وقالوا: الدلالة كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. هرباً من الاعتراض. فأقول: إذا استوقفك ضوء إشارة المرور الأحمر، وأنت تقود سيارتك. فمعنى ذلك أنك فهمت من ضوئها الأحمر هذا أن عليك أن تقف.

فعلى التعريف الأول للدلالة، فتكون قد فهمت أمراً وهو الوقوف من أمر آخر وهو حمرة الإشارة الضوئية.

والتطبيق على التعريف الثاني أن يقال هذه دلالة، لأن ضوء الإشارة في حالة معينة بحيث لزم من العلم به على تلك الحال وهي هنا حمرته، العلم بشيء آخر غيره وهو هنا وجوب الوقوف قانوناً.

ويسمى الأمر الأول المفهوم منه: دالاً. والأمر الثاني المفهوم من الأول: مدلولاً، والدلالة قد عرفتها.

واعلم أن هذه الدلالة المذكورة في مثالنا، دلالة وضعية، لأن الناس قد تواضعوا أي تعارفوا واصطلحوا وتواطأوا واتفقوا على جعل اللون الأحمر بإزاء الوقوف، والأخضر بإزاء المسير. ولو تواضعوا على غير ذلك لجاز. فإن الوضع معناه جعل الشيء بإزاء شيء آخر بحيث إذا فهم الأول فهم الثاني.

وأريدك أن تلاحظ أنه ما من لفظ صدر عن إشارة المرور ليفيد المعنى الذي فهمه السائق.

وتأمل هذا المثال: حين تعاتب شخصاً على فعله منكراً فيحمر وجهه، فإنك ستفهم من تلك الحمرة التي علت وجهه خجله من فعله. ولكن هذه الحمرة لم يتواضع الناس على جعلها بإزاء الخجل، بل إن الإنسان السوي ذا الفطرة السليمة، بطبعه وأصل خلقته التي فطره الله تعالى عليها إذا خجل احمر وجهه. فلذلك يقال إن الحمرة دلت بالطبع أو الطبيعة أو بالعادة على الخجل. فهي إذاً دلالة طبيعية أو طبعية لا وضعية، ويقال لها أيضاً عادية. ولاحظ أيضاً أنه لم يصدر عن الإنسان الخجل أي لفظ يفيد المعنى الذي فهمه المؤنب، فالحمرة العارضة هذه ليست لفظاً يسمع، بل لوناً يرى.

وإذا سمعت صراخ الجارة وندبها ونواحها وعويلها، فإن هذه الألفاظ الصادرة منها ستدلك على مصيبة ألمت بها، وخطب جلل أحدق بأهلها، ولكن هل فهمت ذلك من نفس لفظها وأصالة وضعه أو من شيء آخر؟

إذا تأملت الألفاظ الصادرة عنها فستجد أنها ما قالت شيئاً يفهم منه ذلك، فلم تقل مثلاً زوجي قد مات. ولكن ما فهمته أنت من ألفاظها فقد فهمته بعقلك، فإن

هذه الألفاظ لم توضع من واضع للدلالة على وقوع البلايا، بل قد يكون منها ما هو غير مستعمل أصلاً في اللغة من تلحينات غريبة، وأصوات عجيبة. وأيضاً فإنك لم تفهم ذلك أصالة من الطبع، فإن الإنسان حين تنزل به الرزايا لا يجب عادة أن يصدر تلك الأصوات بعينها بطبيعته، بدليل أن بعض من ألمت به أجل الخطوب وانفعل بها لم يلزم أن يصدر عنه نفس الألفاظ، كما أن كل من انفعل بمخيف علته صفرة عادة، أو انفعل بمخجل علته حمرة عادة. ولعلك تلاحظ أن مثالنا هذا تناول الدلالة اللفظية العقلية.

ولا بد أنك شهدت يوماً شخصاً يغمز آخر بحركة جديدة مبتكرة، غير موضوعة لمعنى معين معروف بين الناس كرفع اليد للسلام أو حركة الرأس لنعم، بل هي حركة جديدة يدرك العقل دلالتها بحسب الحال. أو أنه استعمل حركة ما للدلالة على غير ما وضعت لها تلك الحركة، وأمثلة ذلك لو تأملت في واقعنا كثيرة، فهذه الأمثلة من قبيل الدلالة العقلية غير اللفظية.

فتحصل عندنا من المناقشة: أن الدلالة ما هي. وأن الوضع ما هو. وأن الطبع ما هو.

وتحصل عندنا: أن الدلالة إما إن تكون لفظية أو غير لفظية.

وعليه فتكون الدلالة بحسب الدال (لا بحسب المدلول. تنبه) ستة أقسام: لأن كلاً من الدلالة اللفظية وغير اللفظية إما أن تكون دلالة على المدلول أصالة بالوضع، أو أصالة بالطبع أو أصالة بالعقل. وهي:

- دلالة لفظية وضعية.

ومثالها: دلالة لفظ الشمس على النجم المعهود، ولفظ إنسان، وفرس، وعنب على الحقائق الموضوعة بإزاء كل واحدة منها. ومن نفس الباب تدل جميع الألفاظ على معانيها التي وضعت أصلاً لها.

- دلالة لفظية طبيعية.

ومثالها: دلالة لفظ الأنين المخصوص على المرض.

- دلالة لفظية عقلية.

ومثالها: دلالة الكلام على حياة المتكلم. والقرآن الكريم كألفاظ عربية على صدق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فيما يخبر عن ربه. فإن الحكم بإعجازه ودلالة ذلك الإعجاز على الصدق من العقل لا من نفس الألفاظ الدالة على معان وضعية معينة.

- دلالة وضعية غير لفظية.

ومثالها: دلالة الرسوم على الألفاظ في جميع اللغات.

- دلالة طبيعية غير لفظية.

ومثالها: الحمرة على الخجل، والصفرة على الوجل، والتثاؤب على الكسل، والشحوب المخصوص على المرض، وحركة عيني النائم تحت الجفن على حلم يراه، وتداعي الجسد بالحمى والسهر على اشتكاء عضو منه من مرض، واجتماع بدن كثير من أنواع الوحش على التأهب للانقضاض، وتغير ألوان الأطياف الضوئية الصادرة عن العناصر على تغير طاقتها، كما يحدث أن يتغير لون الحديد من الأسود في الحالة الصلبة، إلى الأحمر حال شدة مطاوعته وليونته، حتى يصير أبيض اللون في حالة السيولة... إلخ من طبائع الحيوان والنبات والأشياء.

فكما ترى أنه وإن كانت ملاحظة العقل لتكرار حصول هذه الأشياء هو الكاشف عن كونها قانونية وطبيعية وعادية، إلا أننا نسمي هذه الدلالات طبيعية لكون تلك الأمور دالة بطبعها.

فالطبع والعادة والقانون المودع في نفس ذلك الأمر هو الدال وهو منشأ الإطلاق ومصححه، وقسمتنا هي بحسب الدال لا بحسب الكاشف عن الدلالة كما نبهنا عليه؛ وإلا فإن العقل هو الكاشف عن كل دلالة. فتدبر.

- دلالة عقلية غير لفظية.

ومثالها: تحول العصا إلى حية حقيقية دلالة على صدق موسى عليه السلام فيما يخبر عن ربه. ومثل ذلك جميع معجزات الأنبياء إلا القرآن الكريم الذي بين أيدينا كما ذكرنا فإنه دلالة لفظية عقلية على المعجزة.

والمعتبر من كل ذلك في بحوثنا القادمة هو قسم واحد من هذه الأقسام ألا وهو الدلالة اللفظية الوضعية. لأن المعتمد المنضبط في المباحثات هو اللفظ المفيد بالوضع.

إذ يقل الاختلاف فيه كلغة تفاهم بين العقلاء، وهو أتم الدلالات وأيسرها وأنسبها، وإلا فلا يمنع أن يلجأ للغات أخرى غير لفظية للتعبير عن المعاني القائمة في النفس لأن اشتغال المناطقة وتعويلهم إنما هو على تلك المعاني لا الألفاظ. لذلك تراهم يتجاوزون عن الخلافات اللفظية إذا اتفقوا على المعاني.

فكما أن من الغباء أن يتكلم غير البكم بالإشارة لا عن حاجة، فكذا هاهنا.

والمتأمل سيرى فضل اللفظية الوضعية وانضباطها، بحيث تصلح أكثر من غيرها في هذا الباب.

ولعل بعضكم يستقرئ الدلالات ويناقشها من جهات صلوحها وخللها، ويبين لنا لم اعتبر المناطقة هذه الدلالة دون غيرها، مع ذكرهم للأقسام الأخرى وتنبههم لها واعتدادهم بها كدلالات لها مجالاتها وفوائدها.

إذا توضح لك ما مضى: سهل علينا أن نقول: إن اللفظ الدال بالوضع على معنى معين إما: أن يدل على تمام ذلك المعنى، أي يدل على ذلك المعنى بعينه وتمامه بحيث لا يخرج شيء من المعاني التي اعتبرها الواضع ولاحظها في مقابلة اللفظ. أو لا يدل على تمام ذلك المعنى.

فإذا دل اللفظ على تمام المعنى الموضوع له، سميت الدلالة (وكلامنا من الآن فصاعداً عن الدلالة اللفظية الوضعية كما نبهنا) دلالة مطابقة. وذلك لتطابق أي توافق اللفظ والمعنى.

ومثاله: دلالة الإنسان على الحيوان الناطق. والفرس على الحيوان الصهال، إلى غير ذلك. وأرجو أن تلاحظ أيها القارئ الكريم أن دلالة المطابقة قد تكون:

في المعنى المركب كما في دلالة الإنسان على الحيوان الناطق فإنه معنى مركب من الحيوانية والناطقية، وقد تكون في المعنى الذي لا يتصور فيه التركب والتجزيء، كما نقول لفظ الجوهر الفرد يدل على الجزء الذي لا يتجزأ وهو معنى بسيط غير مركب، وكما نقول النقطة تدل على طرف الخط، والنقطة ذات ماهيتها

بسيطة لا تركب فيها. وكذلك حين نطلق أسماء الله سبحانه الحسنى عليه، فإنها دالة على الذات الأقدس واجب الوجوب الغني المنزه المتعالي عن سمات النقص والحدث من التركب والتبعض ونحوهما مما لا يعقل في القديم.

واعلم أيضاً: أن المطابقة:

واقعة بين اللفظ المفرد والمعنى البسيط.

وواقعة بين اللفظ المفرد والمعنى المركب.

وواقعة بين اللفظ المركب والمعنى البسيط.

وواقعة بين اللفظ المركب والمعنى المركب.

مثال الأول لفظ الله على واجب الوجود، ومثال الثاني الإنسان على الحيوان الناطق، ومثال الثالث واجب الوجود على الإله، ومثال الرابع لفظ أصول الفقه على طرق الفقه المجملة.

وأما إذا لم يكن اللفظ دالاً على تمام المعنى الذي وضع له: فإما أن يدل على جزء المعنى الموضوع له، أي بأن يكون المعنى الذي وضع له اللفظ معنى مركباً له جزآن فصاعداً فيدل اللفظ على جزء من أجزاء ذلك المعنى المركب. أو لا يدل حتى على جزء المعنى الذي وضع اللفظ بإزائه.

فإذا كان اللفظ دالاً على جزء المعنى الذي وضع هذا اللفظ له سميت الدلالة دلالة تضمنية، لكون الجزء في ضمن كل المعنى الموضوع له.

وأريدك أن تلاحظ أن الدلالة التضمنية لا يمكن تصورها إلا في المعاني المركبة أي ذات الأجزاء، بخلاف المطابقية كما بينته لك.

وبقي عندنا من القسمة هذا اللفظ الغريب العجيب: الذي لا يدل لا على تمام المعنى الموضوع له، ولا على جزئه، فيلزم من ذلك أن يدل على شيء آخر خارج عن حقيقة المعنى الذي وضع اللفظ بإزائه.

وهذا القسم من الدلالة هو ما يسمونه دلالة الالتزام. ولا بد فيها من علاقة تلازمية بين المعنى الذي وضع له اللفظ أصلاً وبين المعنى الآخر المراد من اللفظ، وإلا لكان استعمالاً خاطئاً للفظ في ذلك المعنى، ولا اعتبار به.

فلا يجوز مثلاً: أن يطلق أحد الأغبياء لفظ الإله ويريد به معنى الجسم، لأن لفظ الإله لا يدل على معنى الجسم بالمطابقة قطعاً حيث لم يوضع لفظ الإله لمعنى الجسم.

وكذا لا يدل عليه بالتضمن قطعاً لأن الجسمية ليست جزء معنى الإله، لأن معنى الإله هو المستغني عن كل ما سواه والمحتاج إليه كل ما عداه، ومن كانت هذه حقيقته سبحانه لا يتصور فيه التجزيء، لأنه ليس بكلٍ مفتقرٍ إلى أجزائه، لأنه لا يفتقر إلى شيء مطلقاً.

وكذا لا يدل عليه بالالتزام لأن الجسمية نعم هي خارجة عن حقيقة الإله ولكنها أيضاً ليست لازمة من لوازم معناه. وعليه بطل الإطلاق.

وزيادة في بيان دلالة الالتزام نقول: هي دلالة اللفظ الموضوع لمعنى معين على معنى آخر خارج عن المعنى الذي وضع اللفظ له أصلاً، ولكن هذا المعنى الخارج عن معنى اللفظ لازم لمعنى اللفظ بحسب الوضع.

ففي دلالة الالتزام ترى لفظاً دالاً على معنى غير المعنى الذي وضع له اللفظ، ولكنه لازم لذلك المعنى الوضعي الأصلي.

وأود منك أن تلاحظ أنه لا بد من اللزوم بين المعنى الوضعي للفظ والمعنى المراد من إطلاقه:

- إما عقلاً، أي في العقل بحيث إذا أطلق اللفظ دل على لازمه دلالة بينة ولم يصح في العقل تخلف المعنى المراد اللازم للمعنى الوضعي، ولا انفكاكه عنه، فيصير كأنه معنى مطابقي للفظ، لقرب ذكره عند ذكر اللفظ الذي لزم هو عن معناه. كما سنبينه لاحقاً إن شاء الله.

- أو عرفاً، بأن يندر تصور الملزوم دون تصور اللازم، كدلالة حاتم على الجود، فإن الذهن ينتقل إلى ذكر جوده كلما ذكر. وكدلالة المطر على النبات فإنه إذا ذكر المطر عند أهل البوادي انتقلت أذهانهم إلى وجود النبات في محل هطوله. وهذا الانتقال وإن كان بالعقل فإن منشأه العرف لا العقل، لجواز تخلفه وبخاصة عن اختلاف العرف، فإن من الناس من تنتقل أذهانهم إلى السيول والكوارث كلما ذكر المطر لشدة ابتلائهم به، كما لا يخفى على أمثالكم.

أما دلالة الالتزام البين بالمعنى الأخص فهي التي يكفي فيها تصور الملزوم ليحصل تصور اللازم.

وضابطها: أن يلزم من مجرد تصور الملزوم تصور لازمه، سواء كان هذا اللازم في الذهن فقط كالبصر للعمى، أو في الذهن والخارج معاً كالزوجية للأربعة.

وأما دلالة الالتزام البين بالمعنى الأعم التي لم يعتبرها البعض فهي التي يحتاج فيها إلى تصور الملزوم واللازم ليحكم الذهن بالتلازم بينهما.

وضابطها: أن يلزم من فهم الملزوم واللازم الجزم باللزوم بينهما، سواء كان يلزم من تصور الملزوم فقط تصور اللازم كما في دلالة العدد أربعة على الزوجية، أم لم يلزم كما في دلالة الإنسان على مغايرته للفرس، فإنه لا يلزم كلما تصور الإنسان أن تتصور تلك المغايرة بينه وبين الفرس، ولكنك إذا فهمت الإنسان وفهمت المغايرة المذكورة، جزم عقلك بالتلازم بينهما.

وأما دلالة الالتزام غير البين التي لم تعتبر: فهي أن لا يلزم من فهم الملزوم واللازم فحسب الجزم باللزوم بينهما، بل يتوقف فيه على إقامة الدليل بياناً للملازمة.

ومثالها: الملازمة بين العالم والحدوث، فإنها لا تذعن الملازمة إلا بتوسط دليل يبينها، كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث، فيقطع العقل إذا سلم بذلك أن العالم حادث، ويثبت هذه الملازمة.

وكل ذلك من تشددهم في إطلاق الألفاظ على المعاني، فإن بود المنطقي أن لا يستخدم كلمة إلا في معناها المطابقي، أي في المعنى الذي وضعت أصلاً له، ليقلل احتمال وقوع اللبس والخطأ من جهة اللفظ قدر الإمكان، ولو وَجد المناطقة طريقاً لنقل ما يدور في أذهانهم إلى بعضهم البعض مباشرة بالمعنى دون وساطة اللفظ وغيره كضرب من التيلي باثي الذي يزعمونه مثلاً، للجأوا إليه.

الكليات الخمس

اللفظ إما أن يكون مستعملاً أوْ لا.

الثاني لا عبرة به، لأنا قدّمنا أن اعتناءنا بالألفاظ لا لذاتها بل من حيث دلالتها بالوضع على المعاني، والذي لم يستعمل مطلقاً لم يوضع قط، فلا التفات إليه طريقاً للتفهم والتفهيم. بخلاف قليل الاستعمال ونادره فإنه معتبر بصرف النظر عن حسن استعماله وقبحه.

ثم المستعمل إما مركب أو مفرد. فالمركب: ما دل جزؤه على جزء معناه، والمفرد بخلافه، أي ما لم يدل جزؤه على جزء معناه.

يؤخذ من تعريف المركب، أنه لا بد لكي نسمي اللفظ مركباً أن نلاحظ فيه تكونه من أكثر من جزء.

ثم نلاحظ دلالة ذلك الجزء على شيء من معنى اللفظ ككل. والمراد بالجزء ذلك القريب، لا البعيد.

فأنت حين تقول: محمد عالم. فإن (محمد) وكذا (عالم) هما الجزآن القريبان لهذا اللفظ. أما حرف (م) أو (ح) أو (د) أو (مح) إلخ مما يمكنك أن تركبه من نفس حروف اللفظ فإنها أجزاء بعيدة له، فلا تعتبر، وهي مع كونها أجزاءً للفظ فليست مقصودة هنا، لأنا اشترطنا في الجزء أمراً آخر، وهو أن يدل على بعض معنى اللفظ ككل.

وأنت ترى أن أياً من هذه الأجزاء البعيدة ليس بدال على شيء من معنى هذا اللفظ المركب ككل.

ولا يشترط في المركب أن يكون جزآه أو أجزاؤه القريبة منفصلة عن بعضها. فتأمل مثلاً: (سألتك). فإن سأل جزء هذا اللفظ الدال على جزء معناه، وكذلك (ت) المتحركة ضمير السائل. و(ك) ضمير المخاطب وهما جزآن قريبان للفظ مع كونهما متصلين به، وهما دالان على جزء المعنى.

ولا حد لتركيب اللفظ، فركبنه كما تريد. وانتبه إلى أن المركب ليس بالضرورة أن يحسن الوقوف عليه. فسواء حسن الوقوف عليه بإفادته معنى تاماً أوْ لا، خبرياً أو إنشائياً، سمي قضية أوْ لا، احتوى نسبة حكمية بحيث يصبح مورداً للتصديق أوْ لا، كل ذلك يسمى مركباً. لأنا ذكرنا خصيصتين إذا توفرتا في اللفظ كان اللفظ مركباً.

الأولى تكونه من أكثر من جزء قريب. والثانية دلالة كل جزء منه على جزء المعنى، بحيث يدل المجموع على كل المعنى.

واعلم أن التركيب والتأليف، والترتيب، والضم، والجمع، التصنيف، وأشباهها ألفاظ بينها عموم وخصوص وفروق لطيفة فهل لك إلى أن تبحث عنها.

وأما المفرد، فهو مقابل المركب. فإذا عرفت المركب سهل عليك أن تعرف المفرد. ونزيده بياناً فنقول: اللفظ المفرد أي الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه، إما بأن لا يكون له جزء أصلاً.

(تأمل!) كأن تضع حرف (هـ) للدلالة على شخص اسمه هيثم مثلاً اختصاراً. فكما ترى ليس لهذا اللفظ أجزاء. وإن ادعي أن له جزءاً سواء من جهة الرسم أو جهة اللفظ فلا يضيرنا لأن أياً من هذه الأجزاء ليس له معنى، وإن سلم أن له معنى فإن هذا المعنى ليس جزء المعنى الذي وضع اللفظ بإزائه، وهو (الذات المعلومة المتشخصة هيثم).

وإما أن جزأه ليس له معنى، مثل لفظ (يد) فإن الياء لم توضع لمعنى ولا وضعت الدال لمعنى. فإن الحروف الهجائية من حيث هي كذلك لم توضع في اللغة لمعنى. وإن ادعي خلافه فالجواب كسابقه.

وإما أن يكون المفرد له جزء دال على معنى، ولكن هذا المعنى لا يدل عليه. مثل (نجم السماء) إذا استعمل علماً على إنسان. فإن النجم والسماء جزآن للفظ وكل منهما دال على معنى، ولكن أياً منهما لا يدل على ذات ذلك الإنسان المتشخص الموسوم بهذا الاسم. وأمثال ذلك كثير في الألقاب والأسامي، كماء السماء، وهالة القمر إذا أخذت أعلاماً على ذوات الأناسي مثلاً.

وأخيراً أن يكون المفرد له جزء دال على معنى، وذلك المعنى يدل عليه. ولكن هذا المعنى لا يجوز اعتباره، سواء قصده من أطلق اللفظ أو لم يقصده، وسواء لاحظ السامع هذا المعنى أو لم يلاحظه، لأن اعتباره يكون مخالفاً للوضع الذي هو معيارنا ومرجعنا وحكمنا في التفاهم.

ومثاله (عبد الله) إذا أخذت علماً على إنسان، فإن اللفظ كله دال على عبودية ذلك الإنسان لله، وهو معنى صحيح دال على ذلك الشخص من وجه من الوجوه،

ولكنه لا يجوز أن يعتبر هنا عند أخذ اللفظ علماً، لأن الوضع قضى هنا بجعل اللفظ المركب ككل (عبد الله) بإزاء ذات إنسي معين هو ابن فلان وفلانة ذو الصفات المعينة.

وكذلك يقال في جزء هذا اللفظ وهو (عبد) فمع أن له معنى، ومعناه يصدق على ذلك الشخص إلا أن الوضع لم يلاحظه. وكذلك (تأبط شراً) علماً.

وكذلك إذا سئلت: من كسر زجاج النافذة؟ فقلت (رامي الحجارة) فإنه مع كونه رامياً للحجارة على الحقيقة إلا أن إشارتك إليه مع إطلاقك اللفظ دلت على ذات إنسان معين هو الفاعل المسؤول عنه، فلا يلاحظ في لفظك هذا دلالته على الحجارة ولا الرمي، بل إن مرادنا من السؤال ومستفادنا من الجواب تحقق لو أشرت بأصبعك عليه، ولكنك جدت باللفظ فقام لفظك مقام الإشارة في إفادته الجواب.

نعم لا ننكر زيادة معنى تقع لنا من اللفظ فوق تعيين الرامي، ولكن المعتبر هنا هو ذلك القدر.

والكليات الخمس من المفردات، فلم يمكننا أن نبلغكها إلا بعد التمييز بين المركب والمفرد، واجتياز جسر المفرد إليها.

واعلم أن الكلي أعم من أن يدل عليه لفظ مفرد أو مركب. لأن الكلي معنى، والمعنى يحصل بهما وبغيرهما. ووصف اللفظ بالكلية والجزئية مجاز، كما أن وصف المعنى بالتركيب والإفراد مجاز. فانظر.

وكلامنا هاهنا في الكليات الخمس، وهي من المفردات. فعلى أي معنى هي مفردات؟

ثم إذا تركب اللفظ مما يدل على كلي وجزئي فهل يكون المعنى كلياً أم جزئياً؟

فالمفرد بالنظر إلى معناه، إما أن يمنع نفس تصوره من حيث إنه متصور من وقوع الشركة فيه أوْ لا. الأول الجزئي كزيد، وأنا. وكل ما دل على شيء بعينه بحيث لا يمكن أن يصدق على غيره.

والثاني الكلي مثل إنسان، وفرس، وأسد، وحيوان، وجوهر، وناطق، وصهال، وكاتب، وماشي، ومتحرك، وساكن، وعالم... إلخ مما يدل على كثيرين على البدلية.

بمعنى أنه يصدق على كل واحد منهم أنه كذلك. كما أن إنسان، تصدق عليّ وعليك وعلى كل واحد واحد من البشر.

وكلامنا الآن في الكلي وهو الذي يهمنا لبلوغ مقصدنا التصوري بالقول الشارح أي لأنه مادة الحدود، كما أنه مادة البراهين والمطالب بخلاف الجزئي.

ويجعلونه ثلاثة أقسام: منطقي، وطبيعي، وعقلي.

كما قالوا في عدد أفراده إنها إما كثيرة أوْ لا.

فإن كانت كثيرة فإما أن تكون متناهية مثل أفراد الإنسان، أوْ لا متناهية كنعمة الله.

وإن كانت غير كثيرة فإما أنه وجد من أفراد الكلي فرد واحد فقط أوْ لا.

والأول أي الكلي الذي وجد من أفراده فرد واحد فقط، فوجود غيره من مصاديقه إما ممكن كقمر ثان وشمس ثانية للأرض، أو ليس بممكن كالإله المعبود بحق.

وبقي الكلي الذي لم يوجد من أفراده حتى فرد واحد، فذلك أيضاً إما مع الجواز كجبل من ياقوت وإنسان مجنح وغول وعنقاء، أو مع الاستحالة كشريك الباري واجتماع الضدين.

ثم إن الكلي إما ذاتي أي يدخل في حقيقة جزئيات هذا الكلي أي مصاديقه وأفراده، كالحيوان للإنسان.

أو ليس بذاتي أي أنه لا يدخل في حقيقة جزئياته، كالماشي للإنسان فهو خارج عن ماهيته وحقيقته ولا يحتاج إليه في تصوره، لأن الإنسان يتركب من (الحيوان والناطق)، فالماشي والضاحك، وغير ذلك من أمثالهما خارجة عن تصور ماهيته ويسمى غير الذاتي بالعرضي.

وضابط معرفة العرضي إمكان تصور ماهية الشيء دون الحاجة إلى تصوره، استحضاراً وفهماً.

وضابط الذاتي امتناع تصورها بدونه. ثم إن الذاتي: إما أن يشترك بين الماهية وغيرها.

أو يختص بها. والعرضي مثل الذاتي في ذلك.

فالأقسام أربعة:

جنس

وفصل

وعرض عام

وعرض خاص (أو خاصة) على الترتيب.

وخامس الأقسام هو أن يكون الذاتي تمام الماهية لا جزءا منها. وهو النوع. وسمي ذاتياً بناءً على أن الذاتي ما ليس بعرضي. فتمت الكليات خمسة أقسام.

فيقال في تعريف الجنس على المسامحة: هو الكلي الذاتي المجاب به عن سؤال ما هو، والمشترك بين كثيرين مختلفين في الحقيقة.

كالحيوان بالنسبة للإنسان والفرس مثلاً، فإنك لو سئلت عن كل منهما ما هو من حيث اشتراكه مع غيره من الحقائق كان جوابك (هذا حيوان) صحيحاً.

ويخرج بذلك الفصل لكونه غير مشترك بين كثيرين مختلفين بالحقيقة بل متفقون في الحقيقة. ومن نفس الباب يخرج النوع.

ويخرج بذلك العرضان العام والعرض الخاص أو الخاصة لكونهما ليسا بذاتيين.

وكذلك يخرج الفصل والخاصة لكونهما يقالان في جواب أي شيء هو لتمييز الماهية عن غيرها ولا يقالان في جواب ما هو.

وخرج العرض العام أيضاً لكونه لا يقال في الجواب أصلاً. فيبقى الجنس، وهو المطلوب تصوره بهذا التعريف.

ويقال في تعريف الفصل: هو الكلي الذاتي المجاب به عن سؤال أي شيء هو، والمشترك بين متفقين في الحقيقة.

وتأمل كيف خرج به الجنس والنوع والعرضان. ومثاله الناطق للإنسان، والصهال للفرس، والنهاق للحمار.

ويقال في تعريف النوع: هو الكلي الذاتي المجاب به عن سؤال ما هو، المقول على كثيرين متفقين في الحقيقة.

وانظر كيف تخرج بقية الكليات. ومثاله تمام كل ماهية. ويقال في تعريف العرض العام: كلي عرضي يقال على ما هو تحت حقائق مختلفة. كالمتنفس للإنسان وكل حيوان ونبات.

وقد خرج به بقية الكليات لو تأملت. وأخيراً فالخاصة: كلي عرضي يقال على ما تحت حقيقة واحدة كالضاحك للإنسان.

واعلم أن الجنس إما:

عالٍ إذا وقع تحته جنس ولم يكن فوقه جنس كالجوهر للإنسان.

ومتوسط إذا كان فوقه جنس وتحته آخر، كالجسم والنامي للإنسان.

وسافل إذا كان فوقه جنس ولم يكن تحته جنس، كالحيوان للإنسان.

ومنفرد وهو ما ليس تحته ولا فوقه أي جنس. ولا مثال عليه. وافترضه من قال به تماماً للقسمة.

نسبة الألفاظ للمعاني

اللفظ إما واحد أوْ أكثر. وعلى كل فالمعنى إما واحد أو أكثر. فالأقسام أربعة:

الأول اللفظ الواحد الدال على معنى واحد، أي أن جميع مصاديقه متفقة الحقيقة.

ويسمى كلياً متواطئاً. والثاني اللفظ الواحد الدال على أكثر من معنى. أي أن له مصاديق متعددة مختلفة في الحقيقة. ويدعى كلياً مشتركاً بصيغة اسم الفاعل جرياً مع باقي الصيغ في هذا الباب. كما نبه عليه شيخنا السعيد، أسعد الله بمحياه الخلائق.

وإن تكثر اللفظ ودل الجميع على معنى واحد (تأمل) سمي اللفظ مترادفاً وكذا إخوته، أي أن مصاديق الأول هي عينها مصاديق الثاني، وهكذا.

وإن تكثر اللفظ والمعنى فهذان كليان متباينان أو متخالفان. لأن لكل منهما لفظاً خاصاً به ومعنى خاصاً به. فلكل من المتباينات مصاديق تختلف عن مصاديق الآخر.

ومثال المتواطئ إنسان في دلالته بالتواطي أي الاتفاق على كل فرد من أفراده.

ثم المتواطئ إن اختلف معناه في أفراده بالشدة والضعف كالسواد والبياض وسائر الألوان - إذ هي درجات متفاوتة في الشدة - سمي كلياً مشككاً أي زيادة على كونه كلياً متواطئاً يسمى مشككاً.

ومثال المشترك (عين) فإنها تطلق إطلاقاً حقيقياً لتدل على عدة معانٍ مختلفة في الحقيقة، ويتعين المعنى المراد منها بحسب سياق الكلام. مثل العين الباصرة أي التي في رأس بعض الحيوان، والجارية أي عين الماء، والعين المضيئة أي عين الشمس، وغيرها. فابحث عن معانيها الحقيقية فإن من الأعيان نفائس أفنيت في كنزها الأعمار وأشعلت من أجلها الحروب الدوارس، وكذا من العيون خسائس، وغيرها لن تمسها النار من فضل الله لما أنها على الدين حارس.

وتقييدي المشترك بالإطلاق الحقيقي لأتحرز عن الإطلاق المجازي، لكون المشترك من الأول لا الثاني.

وإن وقع اللفظ وساغ تقديره مشتركاً ومجازاً فالمجاز أولى من الاشتراك. وعلامة الحقيقة التبادر عند أهل اللغة وعلمائها وإن كانوا أعاجم الأصل، لا عند أمثالنا. فافهم.

المعرِّفات

إن تعريف الأشياء مهم جداً في كل علم من العلوم، لأنه يفيدنا تصورها، المحتاج إليه في الحكم عليها، وتصحيح أو تخطئة الأحكام الواردة عليها وبالتالي قبولها أو ردها.

ولذلك تجد كثيراً من الكتب تبدأ بتعريف الأمر المراد بحثه، قبل الدخول في أحكامه وأي تفاصيل تتعلق به. لأنه ما لم يكن ذلك الأمر واضحاً ومتصوراً ولو من بعض جهاته.

فلا يمكن أن تكون القضايا الوارد فيها ذكره مفهومة، ولا يمكن التصديق بتلك القضايا أو تكذيبها.

كما لا يمكن للقارئ أن يفكر في حيثيات ذلك الأمر أو أن يحكم عليه بأي حكم نفياً كان أو إثباتاً.

وإذا وقع منه الحكم عليه فلا يأمن أن يكون صحيحاً أو خاطئاً، لأنه يكون بذلك مجرد مجازف غير متحقق ولا مقتنع بما يقول. كالطالب في امتحان اللغة الإنكليزية يأتيه سؤال عليه أن يختار له جواباً واحداً من عدة إجابات، وحين يقرأ السؤال لا يفهم منه شيئاً فيحتار، لا لتساوي المحتملات عنده، بل لعدم تصوره أي معنى للسؤال، فيختار واحدة من الإجابات بالحادي بادي، أو بالاختيار العشوائي دون ترجيح للجواب عن علم أو ظن. فهذا لا يعرف نفسه أأخطأ أم أصاب.

وقد قلنا: إن العلم ينقسم إلى: تصور وإلى تصديق. ولكل منهما مباد ومقاصد. فمبادي التصورات هي الكليات الخمس التي درستها. وها نحن الآن شارعون في بحث مقاصد التصورات وهي الأقوال الشارحة أو المعرّفات.

فإحدى الطرق التي تفيدنا التصور هو التعريف، وهي الطريق المعتبرة في الكتابة والقراءة والمباحثات فيما لا قبل للضرورة بإفادته.

فعلى طالب العلم أن يتمكن منها، ليعلم إذا عرض عليه تعريف هل هو صحيح أم لا.

وإذا كان في التعريف شيء فكيف يصححه، أي أنه عند التمكن من قواعد التعريف، وشروط صحته، وما يجوز في التعريف وما لا يجوز ذكره، فإنه يكون قادراً على نقد الحدود وتصحيحها، وكذا يكون قادراً على تعريف الأشياء التي يتكلم عليها.

والمعرِّف يفيدنا تصور المعرَّف بذكر صفاته الذاتية أو خواصه أو لوازمه، بحيث يقربنا من المطلوب تصوره شيئاً فشيئاً حتى نقتنصه ونتصوره، ويدخل فيه كل فرد من أفراد المعرَّف إذا كان له أفراد، ويخرج عنه كل ما سواه. وبحيث يؤدي إلى استحضار صورة ما للمعرَّف أو تمام ماهيته إلى الذهن بواسطة ذكر الصفات الذاتية له، أو بذكر لوازمه وخصائصه.

فأنت إذا أردت أن تعرف الإنسان، فقلت إنه حيوان فقط. فإن هذا القدر لا يكفي، نعم هو يقربك من الإنسان بإخراجه ما ليس بحيوان من الجمادات وغيرها من الحقائق، ولكنك تلاحظ أنه يستدعي مع الإنسان حقائق كثيرة آخرى كالفرس والأسد وباقي أنواع الحيوان. ولكنك إذا أضفت قيداً آخر كالناطق. فإنك تمنع بهذا القيد غير الإنسان من الدخول في تعريفك.

فلفظ الحيوان جمعت به كل إنسان مع غيره من أنواع الحيوان، ولفظ ناطق أخرجت به كل ما عدا الإنسان من الحيوان. فأفادك الحيوان الذي هو الجنس القريب للإنسان جمع أفراده، وأفادك الناطق الذي هو فصل الإنسان منع أفراد غير الإنسان من الدخول فيه.

واعلم أن الأمرين إذا اشتركا في جنس فلا بد أن ينفصل كل منهما عن الآخر بفصل إذا لم يكونا من نوع واحد، وإذا كانا من نفس النوع فقد اشتركا في الماهية أي في أمرين ذاتيين هما الجنس والفصل، وهنا لا يتميزان إلا بالعوارض، فافهم.

وهذا التعريف الذي بالجنس القريب والفصل القريب، يسمى الحد التام. وهو أكمل المعرِّفات. لكونه يقتنص كل فرد من أفراد المعرَّف فيجمعها دفعة ويستكنه الحقيقة الواحدة في الجميع بأقرب عبارة، وأدل لفظ، لكونه يتناول صفتين ذاتيين للمعرَّف الأولى تجمع أفراده ولو مع أفراد غيره، والثانية تميزهم عن غيرهم تمييزاً لا يقع معه اختلاط بغيرهم أبداً، فيحصل في الذهن تصور تام لماهية المعرَّف لأن الحد التام ذكر تمام ما تركبت منه تلك الماهية.

واعلم أن الحد في اللغة المنع. وفي الشرع: عقوبة مقدرة وجبت حقاً لله تعالى على من يأتي بمنهي عنه معين.

وفي الاصطلاح: قول يشتمل على ما به الاشتراك وعلى ما به الامتياز وهما الجنس والفصل على ما بيناه.

ثم التعريف بالجنس البعيد والفصل القريب، أو بالفصل القريب وحده يسمى حداً ناقصاً. كتعريف الإنسان بالجسم الناطق. فهو لم يأت بأقرب الأجناس من

الإنسان، واختار منها ما يتميز بالناطقية، أي اختار الناطقين مما هو أعم من الحيوان كالجسم، فلا يؤمن أن يوجد جسم ناطق ليس بحيوان.

فلا يكون المنع هاهنا بالفصل القريب قد أحكم، لأن المانع حمل على ما هو أعم من الحيوان، وهو الجسم المتناول للإنسان والحيوان عموماً ولغيره مما ليس بحيوان.

والكلام نفسه يجري في الحد الناقص بالفصل القريب وحده. كتعريف الإنسان بالناطق فقط. وهو أخص خصائص الإنسان، أي أهم مميزاته.

ولكن هذا التعريف وإن كان قد جمع أفراد بني الإنسان، إلا أنه لم يمنع الناطقين من غير الإنسان من الدخول فيهم، كالجانّ مثلاً فإنه ناطق قطعاً.

ويحسن استخدامه في سياقات لا يتبادر عند إطلاقه غيره. كأن يكون كلامنا في الإنسان فيعرّف بالناطق فلا يلتبس بغيره.

واعلم أنه إذا أطلق الحد دون تقييد بالناقص فالمقصود هو الحد التام.

ثم الرسم التام هو التعريف بالجنس القريب والخاصة: كتعريف الإنسان بالحيوان الكاتب، أو الحيوان الضاحك.

وهو تعريف جيد كما ترى، ولكنه لما لم يذكر فيه جزء الماهية وأخص صفاتها الكلية الذاتية، وهو الناطق، فإنه لم يكن في كماله كالحد.

والرسم الناقص هو التعريف بالجنس البعيد والخاصة: كتعريف الإنسان بالجسم الضاحك، أو بالخاصة فقط كتعريفه بالضاحك.

ثم التعريف الخامس وهو تقريب معنى اللفظ بذكر رديف له يكون أشهر من المعرَّف. كقولك: الغضنفر أسد.

واعلم أنه كما يكون التعريف للكليات فإنه يقع كذلك للجزئيات. ولكن كما نبهنا عليه، فإنك تحتاج في تعريف الجزئي من حيث هو كذلك إلى أكثر من ذكر أجزاء ماهيته، بل قد لا تحتاج إلى التعرض لحقيقته إن كانت معلومة. أي أنك تحتاج في تحديده إلى ذكر بعض أهم مشخصاته التي يتميز بها عن غيره من أفراد نوعه.

كما إذا أردت التعريف بالإمام الغزالي مثلاً، فإنه لا يكفي أن تقول إنه حيوان ناطق، بل كونه كذلك من المعلوم بالضرورة، ولا تجد السائل يسأل عنه بما هو الغزالي لتجيب بذكر نوعه، بل تجد يسأل عنه بمن هو؟

إذ لا يفيد هذا القدر مع صدقه عليه تعريفاً به. وكذا لو قلت إنه عالم فقط، فإنه وإن يكن قد قرب إلى الذهن صورة إنسان ذكَرٍ عالم إلا أنه لا يكفي لتمييزه عن غيره إذ في تاريخنا منهم الكثير، فإذا زدت قائلاً إنه عاش بين ٤٥٠هـ و٥٠٥هـ، وولد بخراسان، وأبوه محمد بن محمد بن أحمد الطوسي. ولازم إمام الحرمين الجويني حتى مات الإمام رحمه الله، ودرّس في النظامية، ومات بطوس في الخامسة والخمسين من عمره، بعد أن طبق بشهرته الآفاق كمتكلم وأصولي وفقيه، ومتصوف متجرد زاهد، وأورث كتباً جليلة في علوم كثيرة. وحارب الحشو والتجسيم والفلاسفة. وانتصر للدين وبقي منقطعاً للعبادة والتدريس في آخر عمره حتى أتاه اليقين، ولقب بحجة الإسلام.

فإنك تلاحظ أنه كلما زدت في توصيفه وذكر العوارض المشخصة له ازداد العلم به أي صار تصوره أتم عند السامع.

وهاهنا إذا أردت الاختصار يمكنك أن تقتصر على القدر الذي تتأكد معه أنه لن يشترك فيه مع غيره كتمام اسمه ولقبه ومولده ووفاته وبلده.

فإن هذه يبعد أن تتطابق مع آخرين غيره. فإذا تميز عن غيره كان كل ما تزيده فضلة، ولكنها كما ترى تزيد العلم به بما يوسع نطاق الحكم عليه، ونقد الأحكام المتواردة عليه كشخص أو كعالم بكل ما يميزه ويمثله.

فلا يمكن مع هذه القدر اليسير المذكور هنا عنه رحمه الله أن نصحح أو نخطئ مثلاً أنه هل يقول بالكشف مصدراً للمعارف اليقينية عوضاً عن العقل والحس لأنهما لا ينضبطان دائماً، كما ينسبه له بعض الجهال، أو أنه هل يعتقد بوحدة الوجود أوْ لا. فإن قبول أو رد هذه الأحكام يحتاج إلى مزيد تصور لأقواله، بدراسة كتبه وتحقيقها وتتبع سيرته وآثاره. فإذا وجد في كتبه وحياته من الوقائع ما يفيد القطع بصحة هذه الأحكام قلنا إن ما نسب إليه صحيح، وإلا فليرد.

وقد علمت حتى اللحظة أن الشيء إن لم يكن تصوره حاصلاً بالاضطرار، فلا بد للحكم عليه من تعريفه ليحصل لنا تصوره.

وعليه فالمعرّف هو ما يستلزم تصوره اكتساب تصور الشيء بتمام حقيقته أو بعضها، أو بامتيازه عن كل ما عداه.

وأن ما يفيد تصور حقيقة الشيء هو الحد التام دون ما عداه من المعرِّفات. وغيره لا يستلزم تصوره تصور حقيقة الشيء، بل يستلزم امتيازه عن غيره، بما يتضمنه التعريف من الخصائص أو اللواحق المشخصة.

وشروط كل واحد من هذه المعرِّفات الخمسة المذكورة هو:

أن يكون جامعاً أي يدخل فيه جميع أفراد المعرَّف.

ومانعاً أي يمنع أفراد غير المعرف من الدخول فيه، والجمع والمنع يسميان أيضاً بالاطراد والانعكاس أو الطرد والعكس.

وكثيراً ما يورد على المعرفات من هاتين الجهتين، فترى في بعض الكتب قولهم وعرفوا كذا بكذا وكذا، ويرد على طرده كذا، أو يرد على عكسه كذا، أو يعترض عليه بقولهم ولا يطرد، أو لا ينعكس، فتنبه لهذه المعاني.

ثم يشترط في المعرِّف أن يكون أظهر من المعرَّف. فلا يجوز إذا سألك الصغير ما الأسد أن تقول له الهزبر أو الغضنفر أو الليث فإن تصورها كما ترى أبعد من تصور الأسد. ويقدح في التعريفات أيضاً من هذه الجهة إذا تضمن التعريف ما يزيد المعرَّف بعداً. ومما يقال في ذلك هذا تعريف بالأخفى. فافهم العبارة.

وكما لا يجوز أن يكون التعريف أخفى من المعرَّف فلا يصح أن يكون مساوياً له في الظهور والخفاء، لأنه عندها يبقيه في نفس المكان، أي نفس الدرجة من الخفاء، فلا يفيد تقريبه، ولا يتحقق المقصود من التعريف. فهل لأحدكم أن يمثل لنا على التعريف بالمساوي؟

ثم اعلم أن من شروط التعريف أيضاً عدم جواز استخدام الألفاظ المجازية فيه أو الألفاظ المشتركة بلا قرينة تحدد المقصود منها.

وكذا لا يجوز أن يتضمن التعريف ما يتوقف معرفته على معرفة المعرّف.

ولا يجوز أن تدخل الأحكام في الحدود خاصة دون الرسوم.

وكذلك أو التي للتشكيك والترديد دون التي لبيان انقسام المعرَّف إلى قسمين أو أقسام.

وهذا آخر ما أردنا إيراده في هذه المقدمة المختصرة والآن أوان الشروع في ترجمة الشيخ الرئيس وبالله تعالى التوفيق.

ترجمة الشيخ الرئيس

هو: أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا.

اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما. ولد في قرية (أفشنة) بالقرب من بخارى (في أوزبكستان حاليا) من أب من مدينة بلخ (في أفغانستان حاليا) وأم قروية سنة ٣٧٠هـ (٩٨٠م) وتوفي في مدينة همدان (في إيران حاليا) سنة ٤٢٧هـ (١٠٣٧م).

عرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون بأمير الأطباء وأبو الطب الحديث. وقد ألّف ٢٠٠ كتاب في مواضيع مختلفة، العديد منها يركّز على الفلسفة والطب. إن ابن سينا هو من أول من كتب عن الطبّ في العالم ولقد اتبع نهج أو أسلوب أبقراط وجالينوس. وأشهر أعماله كتاب الشفاء وكتاب القانون في الطب.

مولده ونشأته:

ولد في قرية أفشنة قريبة من بخارى من أب بلخي، ووالده من أتباع الباطنية، كما ذكر ابن سينا وقد كان يحضر اجتماعاتها السرية ويعقد بعضها في بيته، ويحرص على حضور ابن سينا وأخيه لتلك الاجتماعات، وإن كان ابن سينا غير مقتنع بها. رحل إلى مدينة بخارى وهناك التحق ببلاط السلطان نوح بن منصور الساماني، الذي أسندَ إليه متابعة الأعمال المالية للسلطان.

في بخارى بدأ ابن سينا رحلة تلقي العلوم، حفظ القرآن وعمره لم يتجاوز العاشرة ثم تلقى علوم الفقه والأدب والفلسفة والطب.

حدث أن قدم إلى بخارى عالم متخصص بعلوم الفلسفة والمنطق اسمه "أبو عبد الله النائلي" وهو من فلاسفة الباطنية، فاستضافه والد ابن سينا، وطلب إليه أن يلقِن ابن سينا شيئاً من علومه، فما كان من هذا العالم إلا أن تفرَغ لتلميذه، وأخذ عليه دروساً من كتاب المدخل إلى علم المنطق المعروف باسم "إيساغوجي". وما كان أشد إعجاب النائلي من تلميذه حين وجده يجيب عن الأسئلة المنطقية المحيِّرة

إجابات صائبة تكاد لا تخطر على بال معلمه. واستمر ابن سينا مع معلمه إلى أن غادر هذا المعلم بخارى.

بدأ نبوغ ابن سينا منذ صغره، إذ يحكي أنه قام وهو لم يتجاوز الثامنة عشر بعلاج السلطان نوح بن منصور الساماني. وكانت هي الفرصة الذهبية التي سنحت لابن سينا، التحاقه ببلاط السلطان ووضعت مكتبته الخاصة تحت تصرف ابن سينا.

ترحاله:

كان ابن سينا محبًا للترحال لطلب العلم، رحل إلى خوارزم وهناك مكث عشر سنوات ثم تنقل بين البلاد ثم ارتحل إلى همذان وهناك مكث تسع سنوات.

فكرُه الفلسفي:

يعتبر الفكر الفلسفي لأبي علي ابن سينا امتداداً لفكر الفارابي وقد أخذ عن الفارابي فلسفته الطبيعية وفلسفته الإلهية أي تصوره للموجودات وتصوره للوجود وأخذ منه على الأخص نظرية الصدور وطوّر نظرية النفس وهو أكثر ما عني به.

كان يقول بنفس المبادئ التي نادى بها الفارابي من قبله بأن العالم قديم أزلي وغير مخلوق، وأن الله يعلم الكليات لا الجزئيات، ونفى أن الأجسام تقوم مع الأرواح في يوم القيامة. وقد كفره نتيجة أفكاره هذه الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال"، وأكد نفس المعلومات ابن كثير في البداية والنهاية (٤٣/١٢). وأكد ابن عماد في شذرات الذهب (٢٣٧/٣) أن كتابه "الشفاء" اشتمل على فلسفة لا ينشرح لها قلب متدين.

لا شك أن الرجل كان ذا شبهات دنيوية، ولكن كان يتوجه نحو هدفه بحذر وروية. فقد روي عنه تلميذه المخلص ابن أبي أصيبعة الذي صحبه ٢٥ سنة: أن ابن سينا تناول حظه من شهوات الدنيا، وأنه أسرف في الجنس إسرافا كان من أسباب تدهور صحته، وأنه كان إذا فرغ من دروس الطب الليلية أحضر الشراب والآلات الموسيقية واستمر باللهو لساعات.

مؤلفاته:

١- الإشارات والتنبيهات: في كتابه كتاب الإشارات الذي ذهب فيه مذهب أرسطو وقربه قليلاً إلى الأديان، فهو مؤسس الاتجاه الفلسفي الذي تحدى العقيدة وفكرة النبوة والرسالة في الإسلام وكان يقول بقدم العالم وإنكار المعاد ونفي علم الله وقدرته وخلقه العالم وبعثه من في القبور.

وذهب ابن سينا مذهب الفلاسفة من أمثال الفارابي أبي نصر التركي الفيلسوف، وكان الفارابي يقول بالمعاد الروحاني لا الجثماني، ويخصص بالمعاد الأرواح العالمة لا الجاهلة، وله مذاهب في ذلك يخالف المسلمين والفلاسفة من سلفه الأقدمين، وأعاد تلك الفكرة ابن سينا ونصره، وقد رد عليه الغزالي في تهافت الفلاسفة في عشرين مجلساً له كفَّره في ثلاث منها وهي قوله بقدم العالم، وعدم المعاد الجثماني، وقوله إنَّ الله لا يعلم الجزئيات، وبدّعه في البواقي.

لا شك أن صحبته لفلاسفة الباطنية (أبو عبد الله النائلي الذي علمه بصغره) قد أثرت في تفكير ابن سينا، وهيأته للدور الذي لعبه في تنشيط تيار الفلسفة واتخاذها موقف التحدي للعقيدة الإسلامية، ومثال على ذلك "نظرية المعرفة" والتي ساوى فيها الفلاسفة مع الأنبياء، وقد خص الفلاسفة بميزة أخرى وهي أن الفلاسفة استمروا في رسالتهم وارتقاء معارفهم في الوقت الذي ختمت النبوة بمحمد.

وكان أتباعه يدعون بـ "الألى" وقالوا مقالته ومن أشهرهم النصير الطوسي واسمه محمد بن عبد الله ويقال له الخواجا نصير الدين، الذي انتصر لمذهب ابن سينا والذب عنه وشرح إشاراته وكان يسميها "قرآن الخاصة"، ويسمي كتاب الله تعالى "قرآن العامة"، ورد على الشهرستاني في مصارعته ابن سينا بكتاب سماه مصارعة المصارع.

٢- الشفاء في العلوم الآلية.

٣- الهداية في المنطق (كتابنا هذا).

٤- كتاب القانون الذي ترجم وطبع عدّة مرات: والذي ظل يُدرس في جامعات أوروبا حتى أواخر القرن التاسع عشر.

٥- ومن كتبه الطبية أيضاً كتاب الأدوية القلبية.

٦- وكتاب دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية.

٧- وكتاب القولنج.

٨- ورسالة في سياسة البدن وفضائل الشراب.

٩- ورسالة في تشريح الأعضاء.

١٠- ورسالة في الفصد.

١١- ورسالة في الأغذية والأدوية.

١٢- أرجوزة في التشريح.

١٣- وأرجوزة المجربات في الطب.

١٤- والألفية الطبية المشهورة التي ترجمت وطبعت.

١٥- رسالة الزاوية.

١٦- مختصر إقليدس.

١٧- مختصر الارتماطيقي.

١٨- مختصر علم الهيئة.

١٩- مختصر المجسطي.

٢٠- رسالة في بيان علّة قيام الأرض في وسط السماء، طبعت في مجموع (جامع البدائع)، في القاهرة سنة ١٩١٧.

٢١- رسالة في إبطال أحكام النجوم.

٢٢- رسالة في الأجرام العلوية وأسباب البرق والرعد.

٢٣- رسالة في الفضاء.

٢٤- رسالة في النبات والحيوان.

٢٥- مقالة جوامع علم الموسيقى.

٢٦- مقالة في الموسيقى.

قالوا عنه:

• البروفسور جورج سارطون: "ابن سينا أعظم علماء الإسلام ومن أشهر مشاهير العالمين".

• ويقول البروفسور سارطون أيضاً: "إن فكر ابن سينا يمثل المثل الأعلى للفلسفة في القرون الوسطى".

• يقول الدكتور خير الله في كتابه القيم الطب العربي: "ويصعب علينا في هذا العصر أن نضيف شيئاً جديداً إلى وصف ابن سينا لأعراض حصى المثانة السريرية".

• السير ويليم أوسلر يقول عن كتاب القانون لابن سينا: "إنه كان الإنجيل الطبي لأطول فترة من الزمن".

• أوبرفيك يقول عن ابن سينا: "ولقد كانت قيمته قيمة مفكر ملأ عصره... وكان من كبار عظماء الإنسانية على الإطلاق".

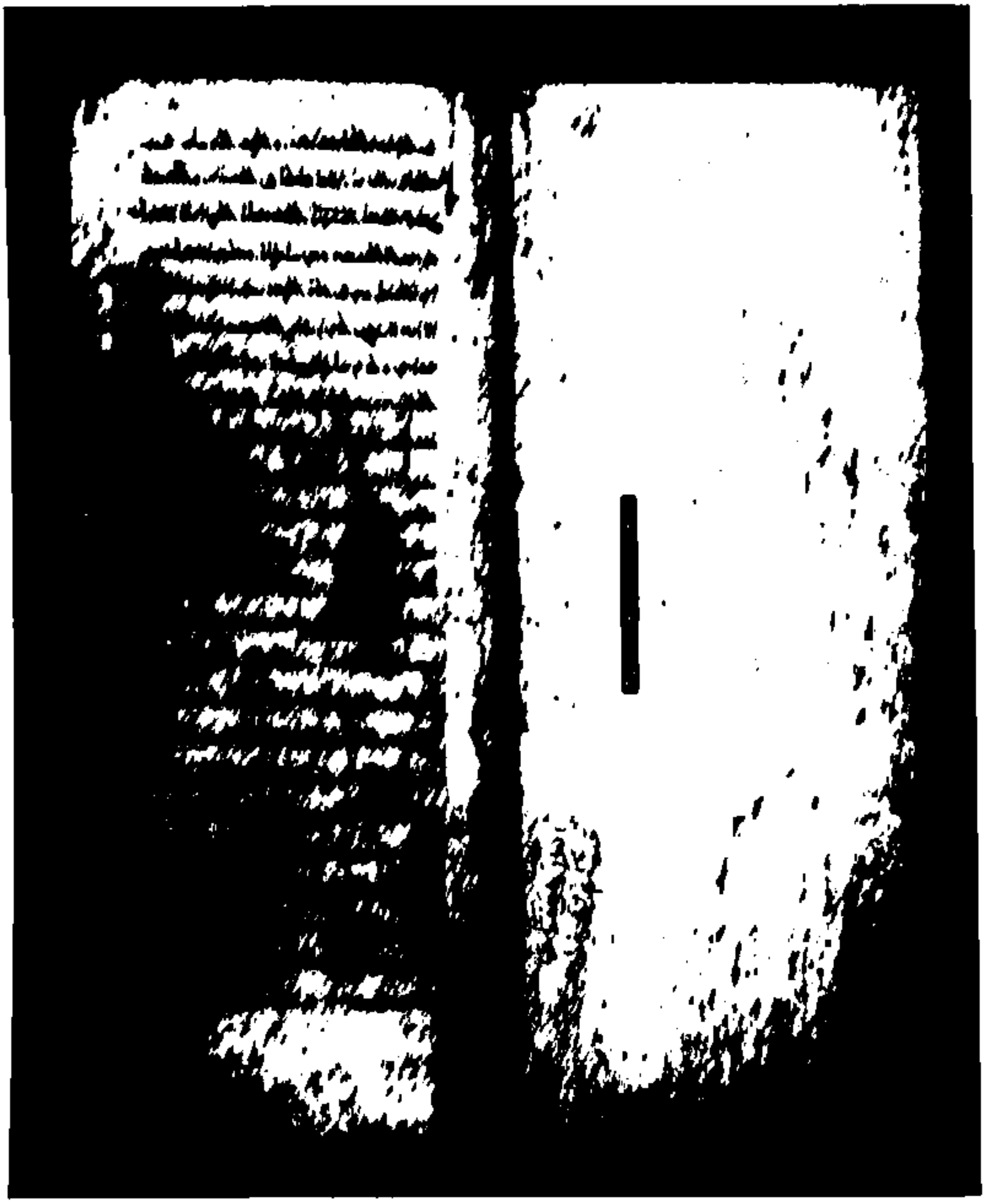
مصادر ترجمته:

تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ٥٢ - ٧٢، تاريخ الحكماء للشهرستاني ٤١٣ - ٤٢٦، الكامل في التاريخ ٩ / ٤٥٦، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٤٣٧ - ٤٥٩، وفيات الأعيان ٢/ ١٥٧ - ١٦٢، الذريعة ٢/ ٤٨، ٩٦ و٧/ ١٨٤، المختصر في أخبار البشر ٢/ ١٦١، ١٦٢، العبر ٣/ ١٦٥، دول الإسلام ١/ ٢٥٥، ميزان الاعتدال ١ / ٥٣٩، تتمة المختصر ١ / ٥١٩، ٥٢٠، عيون التواريخ ١٢ / ١٥٩ / ١ - ١٦٦ / ٢، الوافي بالوفيات ١٢ / ٣٩١ - ٤١٢، إغاثة اللهفان ٢ / ٢٦٦، مرآة الجنان ٣ / ٤٧ - ٥١، البداية والنهاية ١٢ / ٤٢، ٤٣، الجواهر المضية ٢ / ٦٣، ٦٤، طبقات الفقهاء لطاش كبري ٧٠، تاريخ مختصر الدول لابن العبري ٣٢٥ - ٣٣٠، الشقائق النعمانية ١ / ٤٧٥ - ٤٧٨، المجددون في الإسلام ١٨٥ - ١٨٩، لسان الميزان ٢ / ٢٩١ - ٢٩٣، النجوم الزاهرة ٥ / ٢٥، ٢٦، تاج التراجم ١٩، تاريخ فلاسفة الإسلام ٥٣ - ٦٦، تاريخ الفلسفة في الإسلام ١٦٤ - ١٨٨،

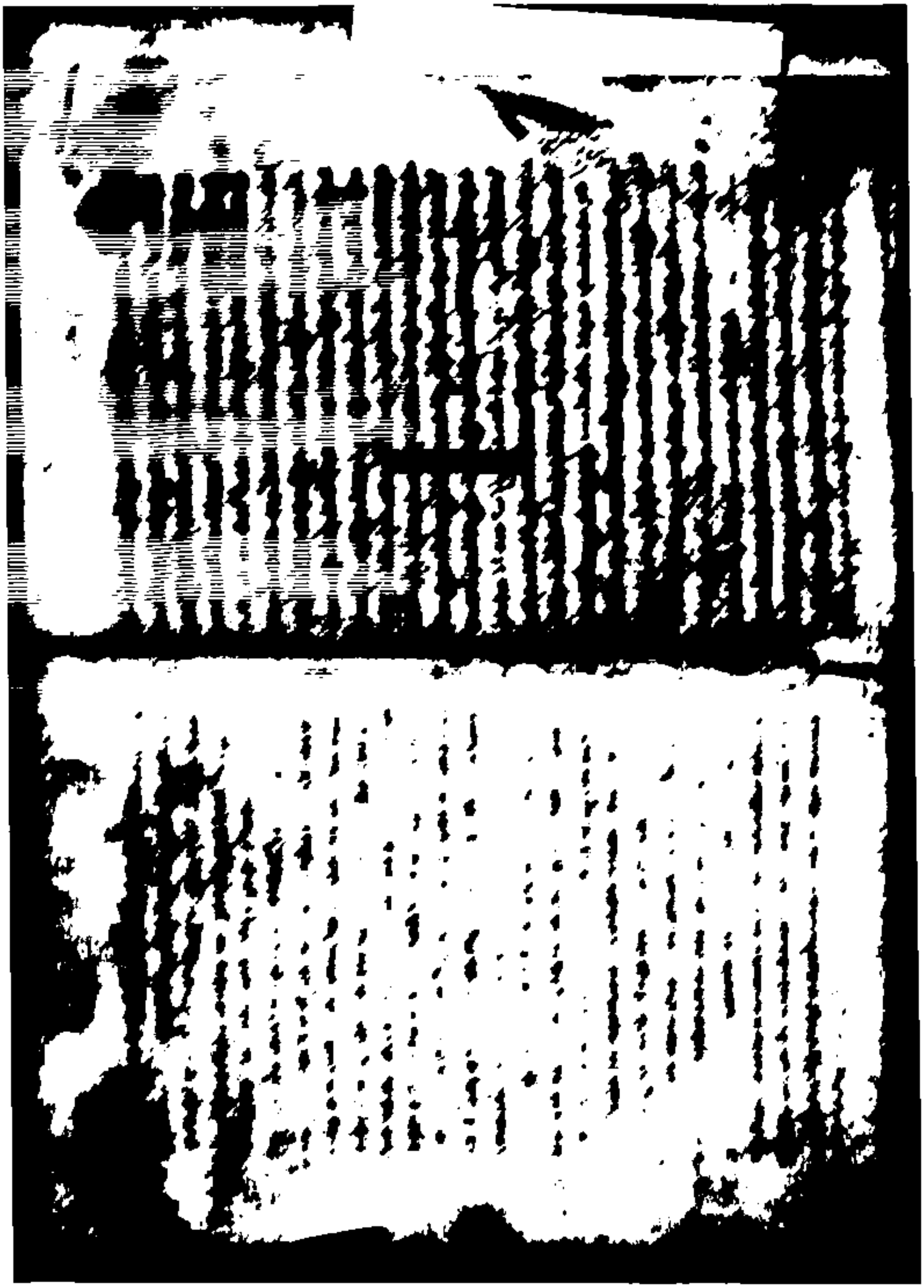
الخالدون ١٠١ - ١١٦. الطبقات السنية ٧٦١. خزانة الأدب ٤/ ٤٦٦، شذرات الذهب ٣/ ٢٣٤ - ٢٣٧. روضات الجنات ٣ ١٧٠ - ١٨٥. إيضاح المكنون ٢/ ٥٥٥، ٦٧٢. هدية العارفين ١/ ٣٠٨، ٣٠٩. أعيان الشيعة ٢٦ ٢٨٧ - ٣٣٧، دائرة المعارف الإسلامية ١/ ٢٠٣، الفهرس التمهيدي ٤٥٣ - ٤٦٤ و٥١٦ - ٥٦٦.

ملاحظة: إن عدم تسلسل الفصول تسلسلاً ترابتيا في بعض المطالب من الكتاب. هو لأنها وردت بهذا الشكل في الأصل المخطوط، وقد تركناها كما هي حفاظاً على الأمانة العلمية، وأشرنا إليها هنا للتنبيه عليها.

نماذج من المخطوط



الورقة الأولى من المخطوط



الورقة الأخيرة من المخطوط

[المقدمة]

[قال الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا] أحسن الله إليه: وبعد حمد الله، والثناء عليه كما هو أهله، والصلاة على نبيه محمد وآله الطاهرين، فإنَّ غَرَضَنا في هذا الكتاب الذي نرجو أن يُمْهلَنا الزمان إلى ختمه، ويصحَبَنَا التوفيق من الله في نَظْمه، أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين[1]، المبنية على النظر المرتب المحقق، والأصول المستنبطة[2] بالأَفْهام المتعاونة على إدراك الحق المجتهد فيه زمانا طويلا، حتى استقام آخره على جملةٍ اتفقت عليها أكثر الآراء، وهجرت معها غواشي الأهواء[3]. وتحريت أَن أُودِعَه أكثَر الصناعة، وأن أشير في كل موضعٍ إلى موقع الشبهة، وأحلَّها بإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة، وأوردَ الفروعَ مع الأصول إلا ما أثق بانكشافه لمن استبصر بما نُبَصِّره، وتَحَقَّقَ ما نُصَوِّره، أو ما عزب عن ذكرى ولم يَلُح لفكر.

واجتهدت في اختصار الألفاظ جداً، ومجانبة التكرار أصلا، إلا ما يقع خطأً أو سهوا، وتنكبت التطويل في مناقضة مذاهب جلية البطلان أو مكفية الشغل بما نقرره من الأصول، ونعرفه من القوانين. ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضمّناه كتابنا هذا[4]؛ فإنْ لم يوجد في الموضع الجاري بإثباته فيه العادة وُجِدَ

---

(١) المقصود بهم حكماء اليونان، وهم أئمة الفلاسفة، وواضعو قواعدها، ومقسمو مباحثها.

(٢) أي الأصول المستنبطة من كلام فلاسفة اليونان ومدارسهم.

(٣) أي لا يذكر الشيخ ابن سينا في هذا الكتاب من الآراء سوى ما اتفق عليه الفلاسفة والمناطقة، ويترك الآراء الغريبة الشاذة كآراء السوفسطائيين.

(٤) وهي من أهم ميزة مصنفات الشيخ الرئيس عامة، وميزة هذا الكتاب خصوصًا، الجمع لما سبق مع التمحيص والتحقيق، وبيان الراجح من الآراء.

في موضع آخر رأيتُ أنه أليق به؛ وقد أضفتُ إلى ذلك مما أدركتُه بفكري، وحصلتُه بنظري، وخصوصا في علم الطبيعة وما بعدها، وفي علم المنطق.

وقد جرت العادة بأن تطول مبادئ المنطق[١] بأشياء ليست منطقية، وإنما هي للصناعة الحِكْمِية أعني الفلسفة الأولى، فتجنبت إيراد شيء من ذلك، وإضاعة الزمان به وأخَّرتُهُ إلى موضعه. وقد تجد فيه بعض مقالات أودعتها في كتابي الشفاء، وسميته بـ "الهداية".

ثم رأيتُ أن أتلو هذا الكتاب بكتاب آخر، أسميه "كتاب اللواحق"، يتم مع عمري، ويُؤَرِّخُ بما يفرغ منه في كل سنة، يكون كالشرح لهذا الكتاب، وكتفريع الأصول فيه، وبسط المُوجز من معانيه.

ولي كتاب غير هذين الكتابين، أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يُتَّقَى فيه مِنْ شَقِّ عصاهم ما يُتَّقَى في غيره، وهو كتابي في "الفلسفة المشرقية".

وأما هذا الكتاب فأكثر بْسطا، وأشدُّ مع الشركاء من المشّائين[٢] مساعدة.

ومن أراد الحق الذي لا مَجْمَجَة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب، ومن أراد الحق على فيه ترضّ ما إلى الشركاء وبسْطٌ كثير، وتلويح بما لو فُطِن له استُغْنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب.

---

(١) المنطق: مصدر ميمي يطلق بالاشتراك على النطق بمعنى اللفظ، وعلى الإدراك. سمي بهذا الاسم لأنه يقوي الإدراك، ويعصمه عن الخطأ. فهو قانون تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في الفكر، كما أن من راعى قواعد النحو لا يتطرق إليه الخطأ في المقال. وإلى هذا المعنى أشار صاحب السلم بقوله: (فالمنطق للجنان نسبته كالنحو للسان). فيعصم الأفكار أي يحفظها عن غي الخطأ. والجنان يطلق على القلب، والمراد به هنا القوى الفكرية، وإضافة غي إلى الخطأ من إضافة العام إلى الخاص؛ إذ الغي الضلال، والخطأ نوع منه.

(٢) أي أن معتمد الشيخ في هذا الكتاب على ما صفا ورجح من آراء مدرسة المشائيين، وهي المدرسة الفلسفية التي يتبعها في الأغلب غالب الفلاسفة الإسلاميين كالكندي والفارابي، ويميلون إليها في كتبهم وآرائهم وترجيحاتهم.

وهذا الكتاب، وإنْ كان صغيرَ الحجم، فهو كثير العلم، ويكاد لا يفوت متأملَه ومتدبرَه أكثرُ الصناعة، إلى زيادات لم تجر العادة بسماعها من كتب أخرى؛ وأول الجمل التي فيه هو علم المنطق.

وقبل أن نشرع في علم المنطق، فنحن نشير إلى ماهية هذه العلوم إشارةً موجزة، ليكون المتدبرُ لكتابنا هذا كالمطلع على جُمَلٍ من الأغراض.

الباب الأول
[العلوم والمنطق]

فنقول: إنَّ الغرضَ في الفلسفة أنْ يُوقَفَ على حقائِق الأشياءِ كلِّها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه. والأشياء الموجودةُ إما أشياء موجودةٌ ليس وجودُها باختيارنا وفِعْلِنا، وإما أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا. ومعرفة الأمور التي من القسم الأول تسمى فلسفةً نظرية، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمى فلسفةً عملية.

والفلسفة النظرية إنما الغاية فيها تكميل النفس بأن تعلم فقط، والفلسفة العملية إنما الغاية فيها تكميل النفس، لا بأن تعلم فقط، بل بأن تعلم ما يُعْمَل به فتَعْمَل. فالنظريةُ غايَتُها اعتقادُ رأيٍ ليس بعمل، والعملية غايَتُها معرفة رأيٍ هو في عمل، فالنظرية أَوْلى بأن تُنسب إلى الرأي.

والأشياء الموجودةُ في الأعيان التي ليس وجودُها باختيارنا وفعلنا هي بالقسمة الأولى على قسمين: أحدهما الأمور التي تخالط الحركة، والثاني الأمورُ التي لا تخالط الحركة، مثل العقل والباري[1]. والأمور التي تخالط الحركة على ضربين: فإنها إما أن تكون لا وجود لها إلا بحيث يجوز أن تخالط الحركة، مثل الإنسانية والتربيع، وما شابه ذلك، وإما أن يكون لها وجود من دون ذلك.

(١) أي: الأمور التي يستحيل علبها الحركة، وقد مثل لها بالباري سبحانه وتعالى وبالعقل، فأما الأول فلأن الأدلة تظاهرت بأنه تعالى تستحيل عليه الحركة، إذ الحركة تقتضي التجدد والتغير والحلول والحدوث، والله تعالى منزه عن ذلك، وأما وجود العقل فتستحيل عليه الحركة لأنه وجود ذهني لا مطابق له في الواقع الخارجي سوى في الذهن، وهكذا كل الموجودات والمفاهيم والمصادقات الذهنية تستحيل عليها الحركة، لأنها لا وجود لها خارج الذهن.

فالموجودات التي لا وجود لها إلا بحيث يجوز عليها مخالطة الحركة على قسمين: فإنّها إمّا أنْ تكون، لا القِوام ولا في الوهم، يصح عليها أن تُجَرَّد عن مادة مُعَيَّنة، كصورة الإنسانية والفَرَسية، وإما أن تكون يصح عليها ذلك في الوهم دون القوام، مثل التربيع، فإنه لا يُحْوِج تصوُّره إلى أن يُخص بنوع مادة، أو يلْتفت إلى حال حركة.

وأما الأمور التي يصح أن تخالط الحركة، ولها وجود دون ذلك، فهي مثل الهوية، والوحدة، والكثرة، والعِلّية. فتكون الأمور التي يصح عليها أن تجرَّد عن الحركة، إما أن تكون صحتُها صحة الوجوب، وإما ألا تكون صحتها صحة الوجوب، بل تكون بحيث لا يمتنع لها ذلك، مثل حال الوحدة، والهوية، والعلية، والعدد الذي هو الكثرة.

وهذه فإما أنْ يُنْظَر إليها من حيث هي هي، فلا يفارق ذلك النظر النظر إليها من حيث هي مجردة، فإنها تكون من جملة النظر الذي يكون في الأشياء، لا من حيث هي في مادة، إذْ هي، من حيث هي هي، لا في مادة، وإمَّا أن يُنْظر إليها من حيث عَرَضَ لها عرضٌ لا يكون في وجود إلا في المادة. وهذا على قسمين: إمَّا أن يكون ذلك العرض لا يصح توهمه أن يكون إلا مع نسبةٍ إلى المادة النوعية والحركة، مثل النظر في الواحد، من حيث هو نارٌ أو هواء، وفي الكثير، من حيث هو أُسْطقسات، وفي العلة، من حيث هي مثلا حرارة أو برودة، وفي الجوهر العقلي، من حيث هو نفس، أي مبدأ حركةِ بدنٍ، وإنْ كان يجوز مفارقته بذاته. وإمّا أنْ يكون ذلك العرض - وإنْ كان لا يَعْرِض إلا مع نسبةٍ إلى مادة ومخالطة حركة - فإنه قد تُتوهَّمُ أحوالُه وتُسْتَبانُ من غير نظرٍ في المادة المعيَّنة والحركة النظرَ المذكورَ، مثل الجمع والتفريق، والضرب والقسمة، والتجذير والتكعيب، وسائر الأحوال التي تَلْحَق العدد، فإنَّ ذلك يلحق العدد وهو في أوهام الناس، أو في موجودات متحركة منقسمة متفرقة ومجتمعة، ولكن تصوّر ذلك قد يتجرد تجردا مّا حتى لا يُحْتاج فيه إلى تعيين مواد نوعية.

فأصناف العلوم إمَّا أنْ تتناول إذن اعتبارَ الموجودات، من حيث هي في الحركة تصورا وقواما، وتتعلق بمواد مخصوصِة الأنواع، وإمَّا أنْ تتناول اعتبارَ الموجودات،

من حيث هي مفارقة لتلك تصورا لا قواما[1]، وإمّا أنْ تتناول اعتبارَ الموجودات، من حيث هي مفارقة قواما وتصورا.

فالقسم الأول من العلوم هو العلم الطبيعي. والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض، وعلم العدد المشهور منه، وأما معرفةُ طبيعةِ العدِد، من حيث هو عدد، فليس لذلك العلم. والقسم الثالث هو العلم الإلهي. وإذ الموجودات في الطبع على هذه الأقسام الثلاثة، فالعلوم الفلسفية النظرية هي هذه.

وأمّا الفلسفةُ العمليةُ: فإمّا أنْ تتعلق بتعليم الآراء التي تنتظم باستعمالها المشاركة الإنسانية العامية، وتُعْرَف بتدبير المدينة، وتسمى علم السياسة، وإمّا أنْ يكون ذلك التعلّقُ بما تنتظم به المشاركة الإنسانية الخاصية، وتُعرف بتدبير المنزل؛ وإمّا أنْ يكون ذلك التعلق بما تنتظم به حال الشخص الواحد في زكاء نفسه، ويسمى علم الأخلاق. وجميع ذلك إنما تُحَقَّقُ صحة جملته بالبرهان النظري، وبالشهادة الشرعية، ويحقق تفصيلُه وتقديره بالشريعة الإلهية.

والغاية في الفلسفة النظرية معرفةُ الحقِ، والغاية في الفلسفة العلمية معرفةُ الخير.

وماهيات الأشياء قد تكون في أعيان الأشياء، وقد تكون في التصور، فيكون لها اعتبارات ثلاثة: اعتبار الماهية بما هي تلك الماهية غير مضافة إلى أحد الوجودين وما يلحقها، من حيث هي كذلك؛ واعتبار لها، من حيث هي في الأعيان، فيلحقها حينئذ أعراض تخص وجودها ذلك؛ واعتبار لها، من حيث هي في التصور، فيلحقها حينئذ أعراض تخص وجودها ذلك، مثل الوضع والحَمْل، ومثل الكلية والجزئية في الحمل، والذاتية والعرضية في الحمل، وغير ذلك مما ستعلمه؛ فإنه ليس في الموجودات الخارجية ذاتية ولا عرضية حملا، ولا كون الشيء مبتدأ ولا كونه خبرا، ولا مقدمة ولا قياسا، ولا غير ذلك. وإذا أردنا أن نتفكر في الأشياء ونعلمها، فنحتاج ضرورةً إلى أن نُدْخِلها في التصور، فتعرض لها ضرورةً الأحوال التي تكون

(١) أي: إما أن تكون ناظرة للموجودات من حيث التصور الذهني المحض أو التصور النظري، أو من حيث تناول الموجودات من حيث تعلقاتها بالأشياء.

في التصور فنحتاج ضرورةً إلى أن نعتبر الأحوالَ التي لها في التصور، وخصوصا ونحن نروم بالفكرة أنْ نستدرك المجهولات، وأن يكون ذلك من المعلومات. والأمور إنما تكون مجهولةً بالقياس إلى الذهن لا محالة، وكذلك انما تكون معلومة بالقياس إليه. والحال والعارض الذي يعْرِض لها حتى ننتقل من معلومها إلى مجهولها، هو حال وعارض يعرض لها في التصور. وإن كان مالها في ذاتها أيضا موجودا مع ذلك، فمن الضرورة أن يكون لنا علم بهذه الأحوال، وأنها كم هي، وكيف هي، وكيف تُعتبر في هذا العارض. ولأن هذا النظر ليس نظرا في الأمور، من حيث هي موجودة أحدَ نحوي الوجودين المذكورين، بل من حيث ينفع في إدراك أحوال ذينك الوجودين، فَمَنْ تكونُ الفلسفةُ عنده متناولة للبحث عن الأشياء، من حيث هي موجودة، ومنقسمة إلى الوجودين المذكورين، فلا يكون هذا العلمُ عنده جزءاً من الفلسفة؛ ومن حيث هو نافع في ذلك، فيكون عنده آلة في الفلسفة؛ ومن تكون الفلسفةُ عنده متناولةً لكل بحث نظري، ومِنْ كل وجه، يكون أيضا هذا عنده جزءاً من الفلسفة، وآلة لسائر أجزاء الفلسفة. وسنزيد هذا شرحا فيما بعد.

والمشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول: أما من الباطل، فلأنه لا تناقض بين القولين، فإنَّ كل واحد منهما يعني بالفلسفة معنى آخر؛ وأما من الفضول، فإنَّ الشغل بأمثال هذه الأشياء ليس مما يُجدي نفعا.

وهذا النوع من النظر هو المسمى علم المنطق، وهو النظر في هذه الأمور المذكورة، من حيث يتأدى منها إلى أعلام المجهول، وما يعرض لها من حيث كذلك لا غير.

فصل في منفعة المنطق

لما كان استكمال الإنسان - من جهة ما هو إنسان ذو عقل - على ما سيتضح ذلك في موضعه، هو في أن يعلم الحق لأجل نفسه، والخير لأجل العمل به واقتباسه[١]، وكانت الفطرة الأولى والبديهة من الإنسان وحدهما قليلي المعونة على

---

(١) فمعرفة الحق هي المعرفة النظرية، ومعرفة الخير هي المعرفة العملية التطبيقية.

ذلك، وكان جلُّ ما يحصل له من ذلك إنما يحصل بالاكتساب، وكان هذا الاكتساب هو اكتساب المجهول، وكان مُكْسِبُ المجهول هو المعلوم، وجب أن يكون الإنسان يبتدئ أولا فيعلم أنه كيف يكون له اكتساب المجهول من المعلوم وكيف يكون حال المعلومات وانتظامها في أنفسها، حتى تُفيدَ العلمَ بالمجهول، أي حتى إذا ترتبت في الذهن الترتب الواجب، فتقررت فيه صورة تلك المعلومات على الترتيب الواجب، انتقل الذهن منها إلى المجهول المطلوب فعلمه[1].

وكما أن الشيء يُعْلَم من وجهين[2]: أحدهما أن يُتَصور فقط حتى إذا كان له اسم فنُطِق به، تمثل معناه في الذهن، وإن لم يكن هناك صدق أو كذب، كما إذا قيل: إنسان، أو قيل: افعل كذا؛ فإنك إذا وقَفْتَ على معنى ما تخاطب به من ذلك، كنتَ تصورته. والثاني أن يكون مع التصور تصديق، فيكون إذا قيل لك مثلاً: إن كلَّ بياضٍ عرضٌ، لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا القول فقط، بل صدَّقْتَ أنه كذلك. فأما إذا شككت أنه كذلك أو ليس كذلك، وقد تصورت ما يقال؛ فإنك لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه، ولكنك لم تصدق به بَعْد؛ وكل تصديق فيكون مع تصور، ولا ينعكس.

والتصور في مثل هذا المعنى يفيدك أن يحدث في الذهن صورة هذا التأليف، وما يؤلف منه كالبياض والعرض. والتصديق هو أن يحصل في الذهن نسبةُ هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقةٌ لها، والتكذيب يخالف ذلك.

كذلك الشيء يُجْهَل من وجهين: أحدهما من جهة التصور، والثاني من جهة التصديق؛ فيكون كل واحد منهما لا يحصل معلوما إلّا بالكسب، ويكون كسبُ كلِّ واحد منهما بمعلوم سابق متقدم، وبهيئةٍ وصفةٍ تكون لذلك المعلوم، لأجلها ينتقل

---

(١) وهو ما ستعرف بعد ذلك بالمقدمات وهي التي تؤدي إلى البرهان النظري.

(٢) مباحث الألفاظ كلها مبنية على التصورات والتصديقات، فالتصورات هي المعاني التي تقوم بالذهن عند إطلاق لفظ ما، أو هي الماهية التي تتبادر إلى الذهن عند ذكر الاسم، وما الصدقات أي المعنى الذي تصدق عليه في الواقع الخارجي، وقد تكون هذه المطابقة صواباً أو خطأ وهو ما يعرف بالأحكام على القضايا.

الذهن من العلم بها إلى العلم بالمجهول. فهاهنا شيء من شأنه أن يفيد العلمَ بالمجهول تصوُّرُه، وشيء من شأنه أن يفيد العلمَ بالمجهول تصديقُه. ولم تجر العادة بأن يُفْرض للمعنى الجامع - من حيث علمه يفيد علم تصور شيء - اسمٌ جامع، أو لم يبلغنا؛ لأنَّ منه حدًّا، ومنه رسما، ومنه مثالا، ومنه علامة، ومنه اسما، على ما سيتضح لك، وليس لما يشترك فيه اسم عام جامع. وأما الشيء الذي يتريب أولا معلوما، ثم يُعْلم به غيره على سبيل التصديق، فإنَّ ذلك الشيء يسمى - كيف كان - حجة؛ فمنه قياس، ومنه استقراء، ومنه تمثيل، ومنه أشياء أخرى.

فغاية علم المنطق أن يفيد الذهنَ معرفةَ هذين الشيئين فقط[1]؛ وهو أن يعرف الإنسان أنه كيف يجب أن يكون القول المُوقِعُ للتصور، حتى يكون معرِّفا حقيقة ذات الشيء؛ وكيف يكون، حتى يكون دالا عليه، وإنْ لم يُتوصل به إلى حقيقة ذاته؛ وكيف يكون فاسدا، مُخَيِّلا أنه يفعل ذلك، ولا يكون يفعل ذلك، ولم يكن ذلك، وما الفصول التي بينها؛ وأيضا أن يعرف الإنسان أنه كيف يكون القول الموقع للتصديق، حتى يكون موقعا تصديقا يقينيا بالحقيقة لا يصح انتقاضه؛ وكيف يكون حتى يكون موقعا تصديقا يقارب اليقين؛ وكيف يكون بحيث يُظَن به أنه على إحدى الصورتين، ولا يكون كذلك، بل يكون باطلا فاسدا؛ وكيف يكون حتى يوقع عليه ظن وميلُ نفسٍ وقناعة من غير تصديق جَزْم؛ وكيف يكون القول حتى يُؤَثِّرَ في النفس ما يؤثره التصديق والتكذيب من إقدام وامتناع، وانبساط وانقباض، لا من حيث يوقع تصديقا، بل من حيث يخيّل، فكثير من الخيالات يفعل في هذا الباب فعل التصديق؛ فإنك إذا قلت للعسل إنه مُرَّةٌ مقيئة، نفرت الطبيعة عن تناوله مع تكذيب لذلك ألبتة، كما تنفر لو كان هناك تصديق، أو شبيه به قريب منه، وما الفصول بينها؟ ولم كانت كذلك؟ وهذه الصناعة يحتاج متعلمها القاصد فيها قصد هذين الغرضين إلى مقدمات منها يُتَوصل إلى معرفة الغرضين؛ وهذه الصناعة هي المنطق.

---

(١) الحقيقة أن هذين الشيئين التصورات والتصديقات هما الطريق لمعرفة صدق الحكم على القضية أو كذبه.

وقد يتفق للإنسان أن ينبعث في غريزته حدٌّ مُوقِعٌ للتصور، وحجَّةٌ موقعة للتصديق، إلا أنَّ ذلك يكون شيئا غير صناعي، ولا يُؤْمَن غلطه في غيره؛ فإنه لو كانت الغريزة والقريحة في ذلك مما يكفينا طلب الصناعة، كما في كثير من الأمور، لكان لا يعرض من الاختلاف والتناقض في المذاهب ما عرض، ولكان الإنسان الواحد لا يناقض نفسه وقتا بعد وقت إذا اعتمد قريحته؛ بل الفطرة الإنسانية غير كافية في ذلك ما لم تكتسب الصناعة، كما أنها غير كافية في كثير من الأعمال الأخر، وإِنْ كان يقع له في بعضها إصابةٌ كَرَمْيَةٍ من غير رام. وليس أيضا إذا حصلت له الصناعة بالمبلغ الذي للإنسان أن يحصل له منها كانت كافية من كل وجه، حتى لا يغلط ألبتة؛ إذ الصناعة قد يذهب عنها ويقع العدول عن استعمالها في كثير من الأحوال، لا أنَّ الصناعة في نفسها غير ضابطة، وغير صادَّةٍ عن الغلط، لكنه يعرض هناك أمور: أحدها من جهة أن يكون الصانع لم يستوف الصناعة بكمالها؛ والثاني أن يكون قد استوفاها، لكنه في بعض المواضع أهملها، واكتفى بالقريحة؛ والثالث أنه قد يعرض له كثيرا أن يعجز عن استعمالها، أو يذهب عنها. على أنه وإن كان كذلك، فإنَّ صاحب العلم، إذا كان صاحبَ الصناعة واستعملها، لم يكن ما يقع له من السهو مثل ما يقع لعادمها؛ ومع ذلك فإنه إذا عاود فعلا من أفعال صناعته مرارا كثيرا تَمَكَّن من تدارك إهمال، إن كان وقع منه فيه؛ لأن صاحب الصناعة، إذا أفسد عمله مرة أو مرارا، تمكن من الاستصلاح، إلا أن يكون متناهيا في البلادة؛ فإذا كان كذلك فلا يقع له السهو في مهمات صناعته التي تعينه المعاودة فيها، وإن وقع له سهو في نوافلها. وللإنسان في معتقداته أمور مهمة جدا، وأمور تليها في الاهتمام.

فصاحب صناعة المنطق يتأتى له أن يجتهد في تأكيد الأمر في تلك المهمات بمراجعات عَرْض عمله على قانونه[1]. والمراجعات الصناعية فقد يُبلغ بها أمان من الغلط، كمن يجمع تفاصيلَ حساب واحد مرارا للاستظهار، فتزول عنه الشبهة في عقد الجملة.

---

(١) فهذه إحدى فوائد العلم النظري للمنطق، وليس المنطق الصوري عديم الفائدة كما يقول البعض.

فهذه الصناعة لا بد منها في استكمال الإنسان الذي لم يؤيد بخاصية تكفيه الكسب. ونسبة هذه الصناعة إلى الرويّة الباطنة التي تسمى النطق الداخلي، كنسبة النحو إلى العبارة الظاهرة التي تسمى النطق الخارجي، وكنسبة العروض إلى الشعر، لكن العروض ليس ينفع كثيرا في قرض الشعر، بل الذوق السليم يغني عنه، والنحو العربي قد تغني عنه أيضا الفطرة البدوية، وأما هذه الصناعة فلا غنى عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر والرويّة، إلا أن يكون إنسانا مؤيدا من عند الله، فتكون نسبته إلى المرويّين نسبة البدوي إلى المتعربين[١].

فصل في موضوع المنطق

ليس يمكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق شيء؛ فإنَّ ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في إيقاع ذلك التصديق؛ فإنه إن كان التصديق يقع، سواء فرض المعنى موجودا أو معدوما، فليس للمعنى مدخلٌ في إيقاع التصديق بوجه؛ لأن موقع التصديق هو علة التصديق، وليس يجوز أن يكون شيءٌ علةً لشيء في حالتي عدمه ووجوده[٢].

فإذا لم يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده، أو عدمه في ذاته، أو في حاله، لم يكن مؤديا إلى التصديق بغيره؛ وإذا قرنت بالمعنى وجودا أو عدما فقد أضفت إليه معنى آخر. وأما التصور[٣] فإنه كثيراً ما يقع بمعنى مفرد، وذلك كما سيتضح لك في موضعه، وذلك في قليل من الأشياء، ومع ذلك فهو في أكثر الأمر ناقص رديء، بل الموقع للتصور في أكثر الأشياء معان مؤلفة، وكل تأليف فإنما

---

(١) أي أن علم المنطق في نهاية الأمر لن ينفع سوى أصحاب العقول والأذواق السليمة، لا أن مجرد دراسة علم المنطق تصل بصاحبها إلى الحق والصواب في المسائل.

(٢) والمعنى أنه لا يمكن للشيء أن يكون علة للشيء الموجود والمعدوم في وقت واحد، إذ إنه لا يتعقل وجود علة للمعدوم إذ إنّ العلة للموجود أصلا لا للمعدوم.

(٣) المقصود بالتصور هو توهم الشيء في الصورة المجردة طبقا للمفردات والماهيات المعلومة والتي بناء عليها ينبني التصور الذهني، ثم إن هذا التصور قد يكون صادقًا إذا كان مطابقًا للواقع، وقد يكون كاذبًا.

يؤلف من أمور كثيرة، وكل أشياء كثيرة ففيها أشياء واحدة، ففي كل تأليف أشياء واحدة. والواحد في كل مركب هو الذي يسمى بسيطا، ولما كان الشيء المؤلف من عدة أشياء يستحيل أن تعرف طبيعته مع الجهل ببسائطه، فبالحري أن يكون العلم بالمفردات قبل العلم بالمؤلفات.

والعلم بالمفردات يكون على وجهين: لأنه إما أن يكون علما بها، من حيث هي مستعدة لأن يؤلف منها التأليف المذكور، وإما أن يكون علما بها، من حيث هي طبائع وأمور يعرض لها ذلك المعنى. ومثال هذا أنَّ البيت الذي يؤلف من خشب وغيره يحتاج مؤلفه إلى أن يعرف بسائط البيت من الخشب واللبن والطين؛ لكنَّ للخشب واللبن والطين أحوالا بسببها تصلح للبيت وللتأليف، وأحوالا أخرى خارجة من ذلك. فأما أنَّ الخشب هو من جوهرٍ فيه نفس نباتية، وأنّ طبيعته حارةٌ أو باردة، أو أنَّ قياسَه من الموجودات قياسُ كذا، فهذا لا يحتاج إليه باني البيت أنْ يعلمه، وأما أنَّ الخشبَ صلبٌ ورخو، وصحيح ومتسوس، وغير ذلك، فإنه مما يحتاج باني البيت إلى أن يعلمه. وكذلك صناعة المنطق فإنها ليست تنظر في مفردات هذه الأمور، من حيث هي على أحد نحوي الوجود الذي في الأعيان والذي في الأذهان، ولا أيضا في ماهيات الأشياء، من حيث هي ماهيات، بل من حيث هي محمولات وموضوعات وكليات وجزئيات، وغير ذلك مما إنما يعرض لهذه المعاني من جهة ما قلناه فيما سلف.

وأما النظر في الألفاظ فهو أمر تدعو إليه الضرورة، وليس للمنطقي - من حيث هو منطقي - شغل أولَ بالألفاظ إلا من جهة المخاطبة والمحاورة(١).

ولو أمكن أن يُتَعلم المنطقُ بفكرة ساذجة، إنما تُلحظ فيها المعاني وحدها، لكان ذلك كافيا، ولو أمكن أن يتطلع المحاور فيه على ما في نفسه بحيلة أخرى، لكان يغني عن اللفظ ألبتة. ولكن لما كانت الضرورة تدعو إلى استعمال الألفاظ،

(١) للألفاظ أهمية كبرى إذ هي الحاملة والموصلة للمعاني والأفكار التي تدور تصورات وتخيلات وتوهمات العقل خلالها، وبدون الألفاظ لا يمكن للمرء توصيل أفكاره ومخاطباته وقضاياه وتصوراته، ومبحث الألفاظ هو الذي يدور عليه بيان صدق القضية من كذبها.

وخصوصا ومن المتعذر على الروية أن ترتب المعاني من غير أن تتخيل معها ألفاظها، بل تكاد تكون الروية مناجاةً من الإنسان ذهنَه بألفاظ متخيلة، لزم أن تكون للألفاظ أحوال مختلفة تختلف لأجلها أحوال ما طابقها في النفس من المعاني حتى يصير لها أحكام لولا الألفاظ لم تكن، فاضطرت صناعة المنطق إلى أن يصير بعض أجزائها نظرا في أحوال الألفاظ؛ ولولا ما قلناه لما احتاجت أيضا إلى أن يكون لها هذا الجزء. ومع هذه الضرورة، فأنَّ الكلام على الألفاظ المطابقة لمعانيها كالكلام على معانيها، إلا أن وضع الألفاظ أحسن عملا.

وأما فيما سوى ذلك، فلا خير في قول من يقول إنَّ المنطق موضوعُهُ النظر في الألفاظ، من حيث تدل على المعاني، وإنَ المنطقي إنما صناعته أنْ يتكلم على الألفاظ، من حيث تدل على المعاني؛ بل يجب أنَ يتصور أن الأمر على النحو الذي ذكرناه[١].

وإنما تبلد في هذا مَنْ تبلد، وتشوَّش مَنْ تشوش، بسبب أنهم لم يحصِّلوا بالحقيقة موضوع المنطق، والصنف من الموجودات الذي يختص به. إذْ وجدوا الموجود على نحوين: وجود الأشياء من خارج، ووجودها في الذهن، فجعلوا النظرَ في الوجود الذي من خارج لصناعة أو صناعات فلسفية، والنظرَ في الوجود الذي في الذهن وأنه كيف يتصور فيه لصناعة أو جزء صناعة، ولم يفصلوا فيعلموا أنَّ الأمور التي في الذهن إمَّا أمورٌ تُصُوِّرت في الذهن مستفادة من خارج، وإمَّا أمورٌ تَعْرِضُ لها، من حيث هي في الذهن لا يُحاذى بها أمر من خارج[٢].

فتكون معرفة هذين الأمرين لصناعةٍ، ثم يصير أحد هذين الأمرين موضوعا لصناعة المنطق من جهة عَرَضٍ يعرض له.

---

(١) كلام الشيخ ابن سينا هنا في إثبات أن المنطق علم عقلي في الأساس. فالسلطة فيه للعقل، لا مقصده هو التقليل من شأن مبحث الألفاظ أو إلغائه.

(٢) وهي الماهيات المجردة، أو ما يعرف بالوجود الذهني، الذي لا يصدق عليه شيء في الوجود الخارجي، عكس التصورات الذهنية المرتبطة بما صدق في الواقع الخارجي، أو المستفادة من ملاحظة ما في الخارج.

وأمّا أي هذين الأمرين ذلك، فهو القسم الثاني، وأمّا أي عارض يعرض، فهو أنه يصير موصلا إلى أنْ تحصل في النفس صورة أخرى عقلية لم تكن، أو نافعا في ذلك الوصول، أو ما يعاوق ذلك الوصول.

فلما لم يتميز لهؤلاء بالحقيقة موضوعُ صناعة المنطق، ولا الجهةُ التي بها هي موضوعُهُ، تتعتعوا وتبلدوا، وأنت ستعلم بعد هذا، بوجهٍ أشد شرحا، أنَّ لكل صناعة نظريةٍ موضوعا، وأنها إنما تبحث عن أعراضه وأحواله، وتعلم أنَّ النظرَ في ذات الموضوع قد يكون في صناعة، والنظرَ في عوارضه يكون من صناعة أخرى. فهكذا يجب أن تعلم من حال المنطق.

في تعريف اللفظ المفرد والمؤلف

وتعريف الكلي والجزئي، والذاتي والعرضي، والذي يقال في جواب ما هو والذي لا يقال[(١)].

وإذ لا بد لنا في التعليم والتعلم من الألفاظ، فإنّا نقول: إنَّ اللفظَ إمّا مفرد وإما مركب. والمركب[(٢)] هو الذي قد يوجد له جزء يدل على معنى هو جزء من المعنى المقصود بالجملة دلالةً بالذات، مثل قولنا: الإنسان وكاتب، من قولنا: الإنسان كاتب؛ فإنَّ لفظة الإنسان منه تدل على معنى، ولفظة كاتب أيضا تدل على معنى، وكل واحد منهما جزء قولنا: الإنسان كاتب، ومعناه جزء المعنى المقصود من قولنا: الإنسان كاتب، دلالة مقصودة في اللفظ، ليس كما نقول: حيوان، فَيُظَن أنَّ الحي منه مثلا دال إما على جملة المعنى، وإما على بعض منه، لو كان من غير أن كان يقصد في إطلاق لفظة الحيوان أن يدل الحي منه تلك الدلالة.

---

(١) وهو ما يعرف بالماهية، وهي لفظة تدور كثيرًا في كلام الفلسفة.

(٢) قيل في الاسم إنه لفظ لينتظم المركب والمفرد.

فالمركب مثل: قيس عيلان. وعبد شمس.

والمفرد مثل: زيد، وعمرو.

وكلا هذين يدل على معنى مفرد.

وأما المفرد فهو الذي لا يدل جزء منه على جزء من معنى الكل المقصود به دلالةً بالذات، مثل قولنا "الإنسان"، فإنَّ "الإن" و"السان" لا يدلان على جزأين من معنى الإنسان، منهما يأتلف معنى الإنسان. ولا يُلْتفت في هذه الصناعة إلى التركيب الذي يكون بحسب المسموع، إذا كان لا يدل جزء منه على جزء من المعنى، كقولنا: عبد شمس، إذا أريد به اسم لقب ولم يرَد عبد للشمس. وهذا وأمثاله لا يعد في الألفاظ المؤلفة، بل في المفردة. والموجود في التعليم الأقدم من رسم الألفاظ المفردة[1] أنها هي التي لا تدل أجزاؤها على شيء. واستنقص فريق من أهل النظر هذا الرسم، وأوجب أنه يجب أن يزاد فيه: أنها التي لا تدل أجزاؤها على شيء من معنى الكل، إذ قد تدل أجزاء الألفاظ المفردة على معان؛ لكنها لا تكون أجزاء معاني الجملة. وأنا أرى أنّ هذا الاستنقاص من مستنقصه سهو، وأنَّ هذه الزيادة غيرُ محتاج إليها للتتميم بل للتفهيم. وذلك أنَّ اللفظ بنفسه لا يدل ألبتة، ولولا ذلك لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه، بل إنما يدل بإرادة اللافظ؛ فكما أن اللافظ يطلقه دالاً على معنى، كالعين على ينبوع الماء، فيكون ذلك دلالته، ثم يطلقه دالا على معنى آخر، كالعين على الدينار، فيكون ذلك دلالته. كذلك إذا أخلاه في إطلاقه عن الدلالة بقي غير دال، وعند كثير من أهل النظر غير لفظ فإن الحرفَ

---

(١) منها ما هو اسم ومنها ما هو فعل.

قيل إن الألفاظ الدالة منها ما هو اسم، ومنها ما هو كلم - والكلم هي التي يسميها أهل العلم باللسان العربي الأفعال - ومنها ما هو مركب من الأسماء والكلم. فالأسماء مثل زيد وعمرو وإنسان وحيوان وبياض وسواد وعدالة وكتابة وعادل وكاتب وقائم وقاعد وأبيض وأسود، وبالجملة كل لفظ مفرد دال على المعنى من غير أن يدل بذاته على زمان المعنى. والكلم هي الأفعال مثل مشى ويمشي وسيمشي، وضرب ويضرب وسيضرب، وما أشبه ذلك. وبالجملة فإن الكلمة لفظة مفردة تدل على المعنى وعلى زمانه. فبعض الكلم يدل على زمان سالف مثل كتب وضرب، وبعضها على المستأنف مثل سيضرب، وبعضها على الحاضر مثل قولنا يضرب الآن. والمركب من الأسماء والكلم منه ما هو مركب من اسمين مثل قولنا زيد قام وعمرو إنسان والفرس حيوان، ومنه ما هو مركب من اسم وكلمة مثل قولنا زيد يمشي وعمرو كتب وخالد سيذهب وما أشبه ذلك.

والصوت - فيما أظن - لا يكون، بحسب التعارف عند كثير من المنطقيين، لفظا، أو يشتمل على دلالة. وإذا كان ذلك كذلك، فالمتكلم باللفظ المفرد لا يريد أن يدل بجزئه على جزء من معنى الكل، ولا أيضا يريد أن يدل بجزئه على معنى آخر من شأنه أن يدل به عليه، وقد انعقد الاصطلاح على ذلك. فلا يكون جزؤه ألبتة دالا على شيء - حين هو جزؤه - بالفعل، اللهم إلا بالقوة، حين نجد الإضافة المشار إليها، وهي مقارنة إرادة القائل دلالة به. وبالجملة فإنه إنْ دلَّ، فإنما يدل، لا حين ما يكون جزءًا من اللفظ المفرد، بل إذا كان لفظا قائما بنفسه؛ فأما وهو جزء فلا يدل على معنى ألبتة.

واللفظ إما مفرد وإما مركب، وقد عُلِم أنَّ النظر في المفرد قبل النظر في المركب[1].

ثم اللفظ المفرد إما أن يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يمتنع في الذهن، من حيث تصوره، اشتراك الكثرة فيه على السوية، بأن يقال لكل واحد منهم إنه هو، اشتراكا على درجة واحدة، مثل قولنا: الإنسان؛ فإنَّ له معنى في النفس، وذلك المعنى مطابق لزيد ولعمرو ولخالد على وجه واحد؛ لأن كلَّ واحدٍ منهم إنسان. ولفظة الكرة المحيطة بذي عشرين قاعدِة مثلثاتٍ، بل لفظ الشمس والقمر، وغير ذلك، كل منها يدل على معنى لا يمنع تصوره في الذهن من اشتراك كثرة فيه، وإن لم يوجد مثلا بالفعل، كالكرة المذكورة، أو كان يمتنع ذلك بسبب خارج عن مفهوم اللفظ نفسه كالشمس. وإما أن يكون معناه بحيث يمتنع في الذهن إيقاع الشركة فيه، أعني في المحصل الواحد المقصود به، كقولنا زيد؛ فإنَّ لفظ زيد، وإنْ كان قد يشترك فيه كثيرون، فإنما يشتركون من حيث المسموع؛ وأما معناه الواحد فيستحيل أن يجعل واحد منه مشتركا فيه؛ فإنَّ الواحد من معانيه هو ذات المشار إليه، وذات هذا المشار إليه يمتنع في الذهن أن يجعل لغيره، اللهم إلا أن لا يراد بزيد ألبتة ذاته، بل صفة من صفاته المشترك فيها. وهذا القسم، وإن لم تمتنع الشركة في مسموعه، فقد يمتنع أن يوجد في المعنى الواحد من المدلول به عليه شركةٌ. فالقسم الأول يسمى كليا،

(١) بناء على أن المركب لا يتكون إلا من أجزاء مفردة.

والثاني يسمى جزئيا. وأنت تعلم أنَّ من الألفاظ ما هو على سبيل القسم الأول، ومن المعاني ما هو على سبيل معنى القسم الأول، وهو المعنى الذي المفهوم منه في النفس لا تمتنع نسبته إلى أشياء كثيرة تطابقها نسبة متشاكلة. ولا عليك - من حيث أنت منطقي - أنه كيف تكون هذه النسبة، وهل لهذا المعنى - من حيث هو واحد مشترك فيه - وجود في ذوات الأمور التي جعلت لها شركة فيه؛ وبالجملة وجود مفارق وخارج غير الذي في ذهنك أو كيف حصوله في الذهن؛ فإنَّ النظر في هذه لصناعة أخرى أو لصناعتين. فقد علمتَ أنَّ اللفظ إمّا أنْ يكون مفردا، وإما أنْ يكون كليا، وإما أن يكون جزئيا. وقد علمتَ أنّا أوجبنا تأخيرَ النظر في المركب.

واعلم أيضا أنّا لا نشتغل بالنظر في الألفاظ الجزئية(١) ومعانيها، فإنها غير متناهية فتحصر، ولا - لو كانت متناهية - كان علمنا بها - من حيث هي جزئية - يفيدنا كمالا حكْميا، أو يبلغنا غاية حكْمية، كما تعلم هذا في موضع العلم به؛ بل الذي يهمنا النظر في مثله، هو معرفة اللفظ الكلي.

وأنت تعلم أنَّ اللفظ الكلي إنما يصير كليا، بأنَّ له نسبةً ما، إمّا بالوجود، وإمّا بصحة التوهم، إلى جزئيات يُحمل عليها.

والحمل على وجهين: حمل مواطأة، كقولك: زيد إنسان؛ فإنّ الإنسان محمول على زيد بالحقيقة والمواطأة؛ وحمل اشتقاق، كحال البياض بالقياس إلى الإنسان؛ فإنه يقال: إنّ الإنسان أبيض أو ذو بياض، ولا يقال: إنه بياض. وإنْ اتفق أنَ قيل: جسم أبيض، ولون أبيض، فلا يُحمل حَمْلَ المحمول على الموضوع؛ وإنما غرضنا هاهنا مما يحمل هو ما كان على سبيل المواطأة(٢).

فلنذكر أقسامَ الكلي الذي إنما ينسب إلى جزئيات مواطأة عليها، يعطيها الاسم والحد، لكنه قد تضطرنا إصابتنا لبعض الأغراض أن لا نسلك المعتاد من الطرق في

---

(١) والألفاظ الجزئية أيضًا لا معنى لها في ذاتها، إذ لا معنى لها إلا بعد تركبها في جمل تفيد معنى يمكن الحكم عليه بالصدق أو بالكذب.

(٢) الموصوف الواحد - كالإنسان - وصفاته - كالضاحك والكاتب - إذا جعل بعضها مقولاً على بعض كيف اتفق كقولنا: "الإنسان ضاحك" مثلاً فالإنسان "موضوع" و"الضاحك" المقول عليه محمول وذلك بالمواطاة، وأما الضحك فمحمول عليه أيضاً ولكن بالاشتقاق.

قسمة هذه الألفاظ في أول الأمر، بل نعود إليه ثانيا. فنقول: إنّ لكل شيء ماهيةً هو بها ما هو، وهي حقيقته، بل هي ذاته. وذات كل شيء واحد ربما كان معنى واحدا مطلقا ليس يصير هو ما هو بمعان كثيرة، إذا التأمت يحصل منها ذات للشيء واحدة. وقلما تجد لهذا من الظاهرات مثالا، فيجب أن يُسَلَّم وجوده. وربما كان واحدا ليس بمطلق، بل تلتئم حقيقة وجوده من أمور ومعان إذا التأمت حصل منها ماهية الشيء، مثال ذلك الإنسان، فإنه يحتاج أن يكون جوهرا، ويكون له امتداد في أبعاد تفرض فيه طولا وعرضا وعمقا، وأن يكون مع ذلك ذا نفس، وأن تكون نفسه نفساً يغتذى بها ويحس ويتحرك بالإرادة، ومع ذلك يكون بحيث يصلح أن يتفهم المعقولات، ويتعلم صناعات ويعلمها - إن لم يكن عائق من خارج - لا من جملة الإنسانية؛ فإذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة هي ذات الإنسان. ثم تخالطه معان وأسباب أخرى، يتحصل بها واحدٌ واحدٌ من الأشخاص الإنسانية، ويتميز بها شخص، مثل أن يكون هذا قصيرا وذاك طويلا، وهذا أبيَض وذاك أسود.

ولا يكون شيء من هذه بحيث لو لم يكن موجودا لذات الشخص، وكان بدله غيره، لزم منه أن يفسد لأجله؛ بل هذه أمور تتبع وتلزم. وإنما تكون حقيقة وجوده بالإنسانية، فتكون ماهية كلِ شخص هي بإنسانيته، لكن إنيته الشخصية تتحصل من كيفية وكمية وغير ذلك. وقد يكون أيضا له من الأوصاف أوصاف أخرى غير الإنسانية، يشترك فيها مع الإنسانية، بل تكون بالحقيقة أوصافا للإنسان العام مثل كونه ناطقا، أي ذا نفس ناطقة، ومثل كونه ضاحكا بالطبع.

لكن كونه ناطقا أمر هو أحد الأمور التي لما التأمت، اجتمع من جملتها الإنسان، وكونه ضاحكا بالطبع هو أمر، لما التأمت الإنسانية بما التأمت منه، لم يكن بدٌّ من عروضه لازما؛ فإنَّ الشيءَ إذا صار إنسانا بمقارنة النفس الناطقة لمادته، أعرض للتعجب الموجب في مادته هيئة الضحك، كما أعرض لأمور أخرى: من الخجل والبكاء والحسد والاستعداد للكتابة وقبول العلم، ليس واحد منها لما حصل، أعرض الشيء لحصول النفس الناطقة له، فيكون حصول النفس الناطقة إذن

سابقا لها، ويتم به حصول الإنسانية؛ وتكون هذه لوازم بعدها، إذا استثبتت الإنسانية لم يكن بُدٌّ منها[1].

فقد لاح لك من هذا أنَّ هاهنا ذاتا حقيقية للشيء، وأن له أوصافا بعضها تلتئم منه ومن غيره حقيقة الشيء، وبعضها عوارض لا تلزم ذاته لزوما في وجوده، وبعضها عوارض لازمة له في وجوده. فما كان من الألفاظ الكلية يدل على حقيقة ذات شيء أو أشياء، فذلك هو الدال على الماهية؛ وما لم يكن كذلك فلا يكون دالا على الماهية؛ فإنْ دل على الأمور التي لا بد من أن تكون متقدمة في الوجود على ذات الشيء، حتى يكون بالتئامها يحصل ذات الشيء، ولا يكون الواحد منها وحده ذات الشيء، ولا اللفظ الدال عليه يدل على حقيقة ذات الشيء بكمالها، بل على جزء منه؛ فذلك ينبغي أن يقال له اللفظ الذاتي الغير الدال على الماهية. وأما ما يدل على صفة هي خارجة عن الأمرين، لازمة كانت أو غير لازمة، فإنه يقال له لفظ عرضي، ولمعناه معنى عرضي.

ثم هاهنا موضع نظر: أنه هل يجب أن يكون معنى اللفظ الذاتي مشتملا على معنى اللفظ الدال على الماهية اشتمال العام على الخاص أو لا يكون؟ فإن قولنا: لفظ ذاتي، يدل على لفظ لمعناه نسبة إلى ذات الشيء، ومعنى ذات الشيء لا يكون منسوبا إلى ذات الشيء، إنما ينسب إلى الشيء ما ليس هو. فلهذا بالحري أنْ يظن أنَّ لفظ الذاتي إنما الأولى به أن يشتمل على المعاني التي تقوِّم الماهية، ولا يكون اللفظ الدال على الماهية ذاتيا، فلا يكون الإنسان ذاتيا للإنسان، لكن الحيوان والناطق يكونان ذاتيين للإنسان. فإن لم يجعل الإنسان ذاتيا للإنسان، بما هو إنسان، بل لشخص شخص، لم يخل إما أن تكون نسبته بالذاتية إلى حقيقة ماهية الشخص، وذلك هو الإنسان أيضا؛ وإما أن تكون نسبته بها إلى الجملة التي بها يتشخص،

---

(١) فالمقصود أن هذه الأعراض لا تقوم إلا لمن اتصف بالنفس الناطقة الإنسانية، ووجودها دليل على إنسانية الحيوان، مع عدم وجوب وجودها بالضرورة في كل إنسان في كل حال، فقد تقوم بإنسان دون الآخر، وقد تقوم بالإنسان في وقت دون الآخر، ولذلك هي من الأعراض الخاصة بالإنسان فقط.

فيكون ليس هو بكماله، بل هو جزء مما هو منه، من حيث هو جملة. فحينئذ يعرض أن لا يكون الحيوان الناطق والإنسان وما يجري مجراها ذاتيا لشخصٍ شخصٍ فقط، بل الأمور العرضية أيضا، مثل لونه، وكونه قصيرا، وكونه ابن فلان، وما يجري هذا المجرى قد تكون ذاتية، لأنها أجزاء مقومة للجملة. فحينئذ لا يكون للإنسان، من حيث هو ذاتي للشخص، إلا ما لهذه.

فهذه الأفكار تدعو إلى أن لا يكون الذاتي مشتملاً على المقول في جواب ما هو؛ لكن قولنا ذاتي، وإن كان بحسب قانون اللغة يدل على هذا المعنى النسبي، فإنه بحسب اصطلاح وقع بين المنطقيين يدل على معنى آخر. وذلك لأنَّ اللفظ الكلي، إذا دل على معنى - نسبته إلى الجزئيات التي تعرض لمعناه نسبةً يجب، إذا تُوهمت غير موجودة، أن لا يكون ذات ذلك الشيء من الجزئيات موجودا، لا أن ذات ذلك الشيء يجب أن يكون يرفع أولا، حتى يصح توهم رفع هذا، بل لأن رفع هذا موجب رفع ذلك الشيء، سواء كان لأن هذا المرفوع هو حقيقة ذاته، أو كان هذا المرفوع مما تحتاج إليه حقيقة ذاته ليتقوم - فإنه يقال له ذاتي. فإنْ لم يكن هكذا - وكان يصح في الوجود أو في التوهم أن يكون الشيء الموصوف به حاصلا مع رفعه، أو كان لا يصح في الوجود، ولكن ليس رفعه سبب رفعه، بل إنما لا يصح ذلك في الوجود لأن رفعه لا يصح إلا أن يكون ذلك، ارتفع أولا في نفسه، حتى يكون رفعه بالجملة ليس سبب رفعه - فهو عرضي. فأما المرتفع في الوجود فكالقيام والقعود، وذلك مما يسرع رفعه، وكالشباب فإنه يبطؤ رفعه وكغضب الحليم فإنه يسهل إزالته، وكالخلق فإنه يصعب إزالته. وأما المرتفع في الوهم دون الوجود فكسواد الحبشي. وأما الذي لا يرتفع، ولا يرفع رفع السبب، فككون الإنسان بطبعه معرضا للتعجب والضحك، وهو كونه ضحاكا بالطبع، فإنه لا يجوز أن يرفع عن الإنسان في الوجود؛ فإنْ تُوُهِم مرفوعا، فإنَّ الإنسانية تكون مرفوعة، لا أنَّ رفع الأعراض بالطبع لهذا المعنى هو سبب رفع الإنسانية، بل لأنه لا يتأتى أن يرفع، إلّا أن تكون الإنسانية أولا مرفوعة، كما أنها ليست سببا لثبوت الإنسانية، بل الإنسانية سبب لثبوتها.

فقد بان اختلاف ما بين نسبة الحيوان والناطق والإنسان إلى الأشخاص، وبين نسبة الأعراض إليها؛ فإنّ النسبة الأولى إذا رفعتها، أوجب رفع الشخص؛ وأما

النسبة الثانية فنفس رفعها لا يوجب رفعَ الشخص، بل منها ما يرتفع، ومنها ما لا يجوز أن يرتفع أو يرتفع الشخص: وأما رفعها فلا يرفع الشخص ألبتة. وإذا كان الأمر على هذه الجهة، فالذاتي يشتمل على الدال[1] على الماهية.

فقد اتضح لك أن اللفظ المفرد الكلي منه ذاتي يدل على الماهية، ومنه ذاتي لا يدل على الماهية، ومنه عرضي.

في تعقب ما قاله الناس في الذاتي والعرضي

قد قيل في التمييز بين الذاتي والعرضي: إن الذاتيّ مقوِّمٌ والعرضي غير مقوّم، ثم لم يُحَصَّل، ولم يتبين أنه كيف يكون مُقوّما، أو غير مقوّم[2].

وقيل أيضا: إنَّ الذاتي لا يصح توهمه مرفوعا مع بقاء الشيء، والعرضيّ يصح توهمه مرفوعا مع بقاء الشيء. فيجب أنْ نُحصّل نحن صحة ما قيل أو اختلاله، فنقول: أما قولهم إنَّ الذاتي هو المقوّم، فإنما يتناول ما كان من الذاتيات غيرَ دالٍ على الماهية، فإنَّ المقوّم مقوّم لغيره. وقد علمتَ ما يعرض من هذا، اللهم إلا أن يَعْنوا بالمقوّم ما لا يفهم من ظاهر لفظه، ولكن يعنون به ما عنينا بالذاتي، فيكونوا إنما أتوا باسم مرادف صُرِف عن الاستعمال الأول، ولم يدل على المعنى الذي نقل

---

(١) اللفظ الدال يدل على تمام ما وضع له. بالمطابقة وهو على جزئه بالتضمن إن كان له جزء. وعلى ما يلازمه في الذهن بالالتزام كالإنسان. فإنه يدل على الحيوان الناطق بالمطابقة، وعلى أحدهما بالتضمن. وعلى قابل التعلم، وصناعة الكتابة بالالتزام.
ثم اللفظ: إما مفرد: وهو الذي لا يراد بالجزء منه دلاله على جزء معناه. كالإنسان.
وإما مؤلف: وهو الذي لا يكون كذلك. كرامي الحجارة.
والمفرد: إما كلي وهو الذي لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه. وإما جزئي وهو الذي يمنع نفس تصور مفهومه من ذلك. كزيد علمًا. والكلي: إما ذاتي وهو الذي يدخل في حقيقة جزئياته. كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس، وإما عرضي: وهو الذي يخالفه، كالضاحك بالنسبة إلى الإنسان.

(٢) أي أن الذاتي يصلح أن يكون مقومًا للماهية ومحددًا لها كأنه حد فاصل، وأما العرض فلا يصلح لأنه يحتاج إلى جوهر أو جسم يقوم به، كما أن الأعراض قد تكون مشتركة فلا تصلح أن تكون مقومة.

إليه، ويكون الخطب في المقوّم كالخطب في الذاتي، وتكون حاجة كل واحد منهما إلى البيان واحدة. وأما اعتمادهم على أمر الرفع في التوهم، فيجب أن تتذكر ما أعطيناك سالفا: أنّ المعنى الكلي قد يكون له أوصاف يحتاج إليها أولا حتى يحصل ذلك المعنى، ويكون له أوصاف أخرى تَلْزَمه وتتبعه، إذا صار ذلك المعنى حاصلا. فأمّا جميع الأوصاف التي يحتاج إليها الشيء حتى تحصل ماهيته، فلن يحصل معقولا مع سلب تلك الأوصاف منه. وذلك أنه قد سلف لك أنَّ للأشياء ماهيات، وأن تلك الماهيات قد تكون موجودة في الأعيان، وقد تكون موجودة في الأوهام، وأنّ الماهية لا يوجب لها تحصيل أحد الوجودين وأن كل واحد من الوجودين لا يَثْبُتُ إلا بعد ثبوت تلك الماهية، وأنَّ كل واحد من الوجودين يلحق بالماهية خواص وعوارض تكون للماهية عند ذلك الوجود، ويجوز أن لا تكون له في الوجود الآخر. وربما كانت له لوازم تلزمه من حيث الماهية، لكن الماهية تكون متقررة أولا، ثم تلزمها هي، فإنَّ الاثنينية يلزمها الزوجية، والمثلث يلزمه أن تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، لا لأحد الوجودين، بل لأنه مثلث. وهذه الماهية إذا كان لها مقومات متقدمة - من حيث هي ماهية - لم تحصل ماهية دون تقدمها؛ وإذا لم تحصل ماهية، لم تحصل معقولة ولا عينا. فإذن إذا حصلت معقولة، حصلت وقد حصل ما تتقوم به العقل معها على الجهة التي تتقوم به؛ فإذا كان ذلك حاصلا في العقل، لم يمكن السلب فيجب أن تكون هذه المقومات معقولة مع تصور الشيء، بحيث لا يجهل وجودها له، ولا يجوز سلبها عنه، حتى تثبتَ الماهية في الذهن، مع رفعها في الذهن بالفعل. ولست أعني بحصولها في العقل خطورَها بالبال بالفعل، فكثير من المَعقولات لا تكون خاطرة بالبال، بل أعني أنها لا يمكن مع إخطارها بالبال، وإخطارها ما هي مقوّمة له بالبال، حتى تكون هذه مُخطَرَةً بالبال، وذلك مُخْطَرًا بالبال بالفعل، أن يسلبها عنه، كأنك تجد الماهية بالفعل خالية عنها مع تصورها، أعني تصورَ الماهية في الذهن. وإذا كان كذلك، فالصفات التي نسميها ذاتية للمعاني المعقولة، يجب ضرورة أن تُعقل للشيء على هذا الوجه إذ لا تتصور الماهية في الذهن دون تقدم تصورها(١).

---

(١) الذاتي: إما مقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان =

وأما سائر العوارض، فإذْ ليست مما يتقدم تصورُها في الذهن تصور الماهية فيه، ولا أيضا هي مع تصور الماهية، بل توابع ولوازم ليست مما يحقق الماهية، بل مما يتلو الماهية، فالماهية تثبت دونها، وإذا ثبتت دونها لم يتعذر أن تعقل الماهية، وإن لم تتقدم، أو إن لم يلزم تعقلها. وقد علمتَ أني لست أعني في هذا التعقل أن يكون، إذا تصورت الشيء بالفعل ملحوظة إليه، يكون مع ذلك تصورت أفراد المقومات له أيضا بالفعل، فربما لم تلحض الأجزاء بذهنك. بل أعني بهذا أنك إذا أخطرت الأمرين معا بالبال، لم يمكنك أن تَسْلب الذي هو مقوَم عن الذي هو مقوَّم له سلبا يصح معه وجود المقوَّم بماهيته في الذهن من دون وجود ما يقوِّمه فيه. فإذا كان كذلك، فيجب أن لا يمكنك سلبه عنه، بل يعقل وجوده له لا محالة. وأما العوارض فلا أمنع صحةَ استثباتك في الذهن معنى الماهية، ولا يُعقل وجودها للماهية، بل يسلبها سلبا كاذبا. ولا أوجب ذلك أيضا في كل العوارض، فإن من العوارض ما يَلْزَم الماهية لزوما أوليا بيّنا ليس بواسطة عارض آخر، فيكون سلبه عن الماهية مع استثبات الماهية وإخطارهما معا بالبال مستحيلا، إذا كان ليس هو له بسبب وسط بينه وبينه. وذلك مثل كون المثلث بحيث يمكن إخراج أحد أضلاعه على الاستقامة توهما، أو معنى آخر مما يشبه هذا مما هو عارض له. وقد يمكن أن يكون وجود العارض بواسطة، فإذا لم تخطر تلك الواسطة بالبال، أمكن سلبه، مثل كون كل زاويتين من المثلث أصغر من قائمتين. ولولا صحة وجود القسم الثاني لما كانت لوازم مجهولة؛ ولولا صحة القسم الأول لما كان ما نُبيِّن لك بعد من إثبات

=

والفرس، وهو الجنس.

ويرسم بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو. وإما مقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معًا. كالإنسان بالنسبة إلى أفراده نحو زيد وعمرو وهو النوع. ويرسم بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو. وإما غير مقول في جواب ما هو بل مقول في جواب أي شيء هو في ذاته.

وهو الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس كالناطق بالنسبة إلى الإنسان، وهو الفصل.

ويرسم بأنه كلي يقال على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته.

عارض لازم للماهية بتوسط شيء حقا. وذلك لأنَّ المتوسط، إنْ كان لا يزال يكون لازما للماهية غير بَيّن الوجود لها، ذهب الأمر إلى غير النهاية؛ وإنْ كان من المقومات، صار اللازمُ المجهولُ - كما تعلم - لازماً لهذا المقوم، لا مقوماً، إذْ مقوم المقوم مقومٌ، وكان لازما آخر الأمر بلا واسطة. فما كان من اللوازم غير بيّن للشيء صح في الذهن أن يتوهم الشيء مرفوعا عنه ذلك اللازم من جهةٍ، ولم يصح من جهة. أَمَّا جهة الصحة فمن حيث إنَّ تصوُّرَه قد يحصل في الذهن مع سلب اللازم عنه بالفعل، واعتبار هذه الصحة والجواز بحسب الذهن المطلق[1]. وأَمَّا جهة الاستحالة فَأَنْ يُتَوهم أنه يجوز أن لو كان يحصل في الأعيان، وقد سلب عنه فيها اللازم، حتى يكون مثلا كما يصح أن لو كان يكون هذا الشخص موجودا، ولا الندب الذي لزمه في أصل الخلقة، فصار يصح أيضا أنه كان يكون هذا المثلث موجودا، ولا زاويتاه أقل من قائمتين؛ فإنّ هذا التوهم فاسد لا يجوز وجود حكمه، وليس كالمذكور معه. واعتبار هذه الصحة والجواز بحسب ذهن مطابق للموجود.

فقد بان لك من هذا أنّ من الصفات ما يصح سلبه وجودا، ومنها ما يصح سلبه توهماً لا في الوجود، ومنها ما يصح سلبه توهما مطلقا، ومنها ما لا يصح سلبه بوجه وهو عارض، ومنها ما لا يصح سلبه وهو ذاتي، لكن يتميز من العارض بأن الذهن لا يوجب سبقَ ثبوت ما الذاتي له ذاتي قبل ثبوت الذاتي، بل ربما أوجب سبق ثبوت الذاتي. وأما العرض فإنّ الذهن يجعله تاليا، وإن وجب ولم ينسلب.

فقد اتضح لك كيف لم يُحَصِّلْ معنى الذاتي والعرضي من اقتصر على البيانين المذكورين.

---

(١) المطلق هو ما كان من طبيعة الممكن، وحصل الآن موجودا، بعد أن كان ممكنا أن يوجد، وألا يوجد، وممكن أيضا ألا يوجد في المستقبل.

في تعقب ما قاله الناس في الدال على الماهية

إنّ الدال على الماهية قد قيل فيه: إنه هو الدال على ذاتي مشترك كيف كان، ولم يبلغنا ما هو أشد شرحا من هذا. فلننظر الآن هل المفهوم من هذه اللفظة، بحسب التعارف العامي، هو هذا المعنى أولا، وهل ما تعارفه الخاص واتفقوا عليه بسبيل النقل يدل عليه؟ فإنّا إذا فعلنا هذا، اتضح لنا غرض كبير.

أما المفهوم بحسب التعارف العامي فليس يدل عليه؛ وذلك لأنّ الدال على ماهية الشيء هو الذي يدل على المعنى الذي به الشيء هو ما هو[1]. والشيء إنما يصير هو ما هو بحصول جميع أوصاف الذاتية المشترك فيها، والتي تخص أيضا؛ فإنّ الإنسان ليس هو ما هو بأنه حيوان، وإلا لكانت الحيوانية تحصل الإنسانية. نعم الحيوانية محتاج إليها في أن يكون هو ما هو، وليس كل ما يحتاج إليه في أن يكون شيء هو ما هو، يكون هو الذي يحصل بحصوله وحده الشيء هو هو. فإذا كان كذلك لم يكن الذاتي مشترك للشيء مع غيره وحده، ولا الخاص وحده هو ماهية الشيء بل جزء ماهيته. والعجب أنَّ جماعةً ممن يرى أنَّ الذاتي والدالَّ على الماهية واحدٌ لا يجعل الذاتي الخاص دالا على ماهية ما هو ذاتي له، وهو الذي نسميه بعد فصلا؛ فهذا هذا.

وأمّا تعرف الحال في الدال على الماهية على سبيل الوضع الثاني والتعارف الخاص، فهو أنا نجد الحيوان والحساس محمولين على الإنسان والفرس والثور، ثم نجد أهل الصناعة يجعلون الحساس وما يجري مجراه من جملة أمور يسمونها فصولا لأمور يسمونها أجناسا ذاتية، ثم لا يجعلونها من جملة ما يسمونه أجناسا، ويجعلون كل ما يكون دالا على الماهية لعدة أشياء علوية مختلفة جنسا لها. وكذلك حال الإنسان والناطق بالقياس إلى أشخاص الناس، فيجعلون الإنسان يدل عليها بالماهية، ولا يجعلون الناطق كذلك، ويجعلون الإنسان لذلك نوعا للحيوان

(١) السؤال عن الماهية يعني به السؤال عن أصل الشيء وتكييف الشيء بالنسبة إلى غيره من الأشياء، فلا يتصور قيام ماهية من الماهيات إلا بتخيل نسبتها إلى شيء من الأشياء.

دون الناطق. فإنّ الشيء الذي يقولون إنه دال على الإنية الذاتية المشتركة، يجعلونه شيئا غير الدال على الماهية الذاتية المشتركة، ولا يجعلون الشيء الواحد صالحا لأن يكون بالقياس إلى أشياء إنية وماهية، حتى يكون، من حيث يشترك فيه، هو ماهية لها، ومن حيث يتميز به عن أشياء أخرى هو إنية لها، حتى يكون الشيء المقول على الكثرة من حيث تشترك فيه الكثرة جنساً أو نوعاً، ومن حيث تتميز به فصلا. فيكون ذلك الشيء لتلك الأشياء جنسا أو نوعا، ومع ذلك يكون لها فصلا، بل إذا وجدوا جنسا ارتادوا شيئا آخر ليكون فصلا يقوِّم الجنس، إن كان جنسا له فصل يقوِّمه وكذلك إذا وجدوا نوعا طلبوا شيئا من ذاته هو الفصل، ولو كان الشيء إنما هو دال على الماهية، حتى هو جنس ونوع، لأنه دال على ذاتي مشترك فيه، لكان الأمر بخلاف هذه الأحكام.

وهاهنا موانع أخرى عن أن يكون ما قالوه من كون الدال على ذاتي مشترك، دالا على الماهية حقا. فإنْ زاد أحدهم شرطا ليتخصص به ما يسمونه جنسا ونوعا في كونه دالا على الماهية، وهو أنه يجب أن يكون أعم الذاتيات المشتركة مضمونا في الدلالة التي للذاتي المشترك، وذلك الأعم هو الأعم الذي لا يدل على إنية أصلا، حتى يكون الفرق بين الأمرين أنّ الدال على الإنية هو الذي لكليته وكما هو يدل على الإنية. وأما هذا الذي يتضمن الدلالة على أعم الذاتيات المشتركة فإنما يدل على الإنية بالعرض، لأنه يدل بجزء منه دون جزء، كالحيوان فإنه وإنْ تميز به أشياء عن النبات، فإنه ليس ذلك بجميع ما بحصوله الحيوان حيوان، بل بشيء منه؛ فإنه لا يفعل ذلك بأنه جسم، بل بأنه حساس، وهذا هو الدال على الإنية أولا، ولأجله يدل الحيوان على التمييز والإنية. فيكون الحيوان ليس لذاته صالحا للتمييز، بل بجزء منه، ويكون الحساس كذلك لذاته، فنقول: إنّ هذا أيضا تكلف غير مستقيم. أما أولا فلأنه لو كان كذلك لكان إذا أخذنا أعم المعاني كالجوهر، وقرنّا به أخص ما يدل على الشيء فقلنا مثلا: جوهر ناطق، لكان يكون دالا على ماهية، وكان يكون نوع الإنسان أو جنسه، وكان يكون حد الإنسان أو حد جنسه أنه جوهر ناطق. وليس كذلك عندهم، بل حده أنه حيوان ناطق، وليس الحيوان والجوهر واحدا؛ ومن المحال أن يكون للشيء الواحد حد تام حقيقي إلا الواحد. وإنْ تكلفوا

أن يوجهوا مع المشترك الأول سائر التي في الوسط على الترتيب كله، فقد حصل ما نذهب إليه من أن الدال على الماهية يجب أنْ يكون مشتملا على كمال الحقيقة، فيكون حينئذ هذا التكلف يؤدي إلى أن لا يحتاج إلى نقل هذه اللفظة عن الموضوع في اللغة إلى إصلاح ثان؛ فإنَّا سنوضح من بعد أنَّ استعمال هذه اللفظة على ما هي عليه يحفظ الوضع الأول لها مع استمرارٍ في الوجوه التي يتعوق معها ما يتعوق.

وبعد هذا كله، فإنّ ذلك يفسد بوجوه أخرى. منها أنّ الحساس أيضا حكمه حكم الحيوان، وأنه أيضا محصل من معان عامة وخاصةٍ، وأنّ المعاني العامة فيه، ككون الجسم أو الشيء ذا قوة أو صورة أو كيفية لا تمييز بها، إنما تميز بما هو أخص منها، وهو كون الجسم أو الشيء ذا قوة درّاكة للشخصيات على سبيل كذا. ومنها أنّ الحيوان وإنْ كان لا يميز بجزء من معناه كالجسم، ويميز بجزء كالحساس، فليس سبيلنا في هذا الاعتبار هذا السبيل، ولا نظرنا هذا النظر. وذلك لأنا إنما ننظر في الحيوان من حيث هو حيوان؛ والحيوان، من حيث هو حيوان شيء واحد؛ ومن حيث هو ذلك الواحد لا يخلو إما أنْ يميز التمييز الذي عن النبات أو لا يميز، فإنْ لم يميز وجب أن يكون النبات يشارك الحيوان في أنه حيوان وهذا خُلْفٌ؛ وإن ميز، فقد صدر عنه بما هو حيوان تَمَيُّز، وإن كان قد يصدر أيضا عن جزء له، وكان الجزء علةً أولى في ذلك التمييز، وليس إذا كان للشيء علة بها يصير بحال، وللعلة تلك الحال، يجب أن تكون الحال له بالعرض، فكثير من الأشياء بهذه الصفة.

ثم لا أمنع أن يكون هاهنا شروط أخرى تلحق بالبيان الذي جعلوه للدال على الماهية، يتميز بها ما يسمى جنسا أو نوعا عن الفصل؛ وشروط أخرى تلحق بالتمييز يكون ذلك للحساس دون حيوان؛ إلا أنَّ ذلك لا يكون بحسب الوضع الأول، ولا بحسب نقلٍ منصوصٍ عليه من المستعملين لهذه الألفاظ في أول ما استعملوا، بل يكون اضطرارات ألجأ إليها أمثال هذه. وإذا وجد في ظاهر المفهوم من لفظ ما هو ما يقع به استغناء واقتصار، كان المصير عنه إلى غيره ضربا من العجز ومن اللجاج الذي تدعو إليه الأنفة من الإذعان للحق، والاعتراف بذهاب ذلك على من لم يخطر بباله ما أوردناه من المباحث إلى حين سماعها.

في قسمة اللفظ المفرد الكلي إلى أقسامه الخمسة

نقول الآن: إنه قد تبين لك أن اللفظ المفرد الكلي إما ذاتي وإما عرضي، وأنّ الذاتي للشيء إما صالح للدلالة على الماهية بوجه، وإما غير صالح للدلالة على الماهية أصلا. والدال على الماهية إما أن يدل على ماهية شيء واحد أو أشياء لا تختلف اختلافا ذاتيا؛ وإما أن تكون دلالة على الماهية إنما هي بحسب أشياء تختلف ذواتها اختلافا ذاتيا. مثال الأول لفظة الشمس إذا وقعت على هذه المشار إليها؛ ولفظة الإنسان إذا وقعت على زيد وعمرو؛ ومثال الثاني دلالة لفظة الحيوان إذا وقعت على الثور والحمار والفرس معا، فسأل سائل مثلا: ما هذه الأشياء؟ فقيل: حيوانات، فإنَّ لفظة الحيوان تدل على كمال حقيقتها، من حيث هو مسؤول عنها جملتها، ومطلوب كنه الحقيقة التي لها بالشركة. والفرق بين الوجهين أنَّ الوجه الأول يكون دالا على ماهية الجملة، وماهية كل واحد؛ فإنَّ لفظة الإنسان تدل أيضا على كمال الحقيقة الذاتية التي لزيد وعمرو، وإنما يفضل عليها ويخرج عنها ما يختص كل واحد منهما به من الأوصاف العرضية، كما قد فهمته مما قيل سالفا.

وأما الوجه الثاني فإنك تعلم أن الحيوانية وحدها لا تكون دالة على ماهية الإنسان والفرس وحدها، فليس بها وحدها كل واحد منهما هو هو، وليس إنما يفضل عليها بالعرضيات بل بالفصول الذاتية؛ وأما الذي لها من الماهية بالشركة فلفظة الحيوان تدل عليه. وأما الحساس فيدل على جزء من جملة ما تشتمل عليه دلالة لفظ الحيوان، فهو جزء من كمال حقيقتها المشترك فيها دون تمامها؛ وكذلك حال الناطق بالقياس إلى الإنسان. لكن لقائل أن يقول: إنه لا دلالة للحيوان إلا ومثلها للحساس، وكما أنه لا يكون الحيوان إلا جسما ذا نفس، كذلك لا يكون الحساس إلا جسما ذا نفس. فنقول في جوابه: إنّ قولنا إنَّ اللفظ يدل على معنى ليس على الوجه الذي فهمته، أعني أن يكون إذا دل اللفظ لم يكن بد من وجود ذلك المعنى، فإنك تعلم أنّ لفظ المتحرك إذا دَلَّ، لم يكن بد من أن يكون هناك محرك، ولفظة السقف، إذا دلت، لم يكن بد من أن يكون هناك أساس، ومع ذلك لا نقول إنَّ لفظة المتحرك مفهومها ودلالتها المحرك، ولفظة السقف مفهومها ودلالتها الأساس؛ وذلك لأن معنى دلالة اللفظ هو أن يكون اللفظ اسما لذلك المعنى على

سبيل القصد الأول، فإنْ كان هناك معنى آخر يقارن ذلك المعنى مقارنه من خارج. يشعر الذهن به مع شعوره بذلك المعنى الأول، فليس اللفظ دالا عليه بالقصد الأول؛ وربما كان ذلك المعنى محمولا على ما يُحمل عليه معنى اللفظ، كمعنى الجسم مع معنى الحساس؛ وربما لم يكن محمولا كمعنى المحرك مع المتحرك. والمعنى الذي يتناوله اللفظ بالدلالة أيضا يكون على وجهين: أحدهما أولا والآخر ثانيا؛ أما أولا فكقولنا الحيوان، فإنه يدل على جملة الجسم ذي النفس الحساس، وأما ثانيا فكدلالته على الجسم، فإنَّ معنى الجسم مضمن في معنى الحيوانية ضرورةً، فما دل على الحيوانية اشتمل على معنى الجسم، لا على أنه يشير إليه من خارج، فيكون هاهنا دلالة بالحقيقة إما أولية وإما ثانية، ودلالة خارجية إذا دل اللفظ على ما يدل عليه، عرف الذهن أن شيئا آخر من خارج يقارنه، وليس داخلا في مفهوم اللفظ دخولَ اندراجٍ ولا دخول مطابق.

فإن أردنا أن نختصر هذا كله ونحصله جملة الدلالة التي للألفاظ على ثلاثة أوجه: دلالة مطابقة، كما يدل الحيوان على جملة الجسم ذي النفس الحساس؛ ودلالة تَضَمُّن، كما تدل لفظة الحيوان على الجسم؛ ودلالة لزوم كما تدل لفظة السقف على الأساس. فإذا كان ذلك فلنرجع إلى ما نحن فيه فنقول: إنَّ المفهوم من الحساس هو أنه شيء له حِسُّ تَمَّ من خارج ما، نعلم أنه يجب أن يكون جسما وذا نفس، فتكون دلالةُ الحساس على الجسم دلالةَ لزوم. وأما الحيوان فإنما نعني به بحسب الاصطلاح الذي لأهل هذه الصناعة، أنه جسم ذو نفس حساس فتكون دلالته على كمال الحقيقة دلالة مطابقة، وعلى أجزائها دلالة تضمن. وأما دلالة الحساس على سبيل المطابقة، فإنما هي على جزء فقط، وأما الكل وسائر الأجزاء، فإنما تدل عليها على سبيل اللزوم.

ولسنا نذهب هاهنا في قولنا لفظ دال، إلى هذا النمط من الدلالة؛ فقط تقرر أنَّ اللفظَ الدال على الماهية ما هو وكيف هو، ومن هاهنا تزول الشبهة المذكورة. فأما اللفظ الذاتي للشيء الذي لا يدل على ماهية ما اعتبر ذاتيته له، لا بسبيل شركة ولا خصوصٍ، فإنه لا يجوز أن يكون أعم الذاتيات المشتركة وإلا لدل على الماهية المشتركة بوجهٍ، فهو إذن أخص منه، فهو صالح لتمييز بعض ما تحته عن بعض، فهو صالح للإنية؛ فكل ذاتي لا يدل بوجه على ماهية الشيء فهو دال على الإنية.

فإنْ قال قائل: إنَّ الذي يصلح للإنية هو بعينه يصلح للماهية، فإنَّ الحساس، وإنْ رَذَّلْتَ كونَه دالا على ماهية الإنسان والثور والفرس، بحال خصوصٍ أو شركة، فإنك لا تُرَذِّل دلالته على ماهية مشتركة للسميع والبصير واللامس؛ فليس يجب أنْ يكون الذاتي ينقسم إلى مقول في جواب ما هو، ومقولٍ في جواب أي شيء، انقساما على أن لا يدخل أحدهما في الآخر، ولذلك لم يتبين لك أنه إذا كان الشيء دالا على الماهية، فليس بدالٍ على الإنية، بل يلزمك ما ألزمت القوم، فنقول له: أما التشكك المقدم فينحل بأن تَعْرِف أنَّا لا نمنع أن يكون ما هو دال على إنية أشياء دالا على ماهية أشياء أخرى، بل ربما أوجبنا ذلك؛ إنما نمنع أن يكون الحساس مثلا دالا على ماهية خاصة أو مشتركة للإنسان والفرس والثور، كدلالة الحيوان مع مشاركة الحيوان الحساس في الذاتية للإنسان والفرس والثور؛ فإنَّ الحساس ذاتي مشترك لعدة أشياء، كما أن الحيوان ذاتي مشترك لها؛ إنما تمنع حكما آخر فنقول: إنهما بعد الاشتراك في الذاتية المشترك فيها، يفترقان فيكون الحيوان وحده منهما دالا على ماهية مشتركة للأمور التي هما ذاتيان لها.

ويجب أن تعلم أنا إذا قلنا: لفظ ذاتي، عنينا ذاتيا لشيء، ثم نقول: ماهية أو غير ماهية، فنعني بذلك أنه كذلك لذلك الشيء لا غيره. وإذا خلينا عن هذا فيكون ما هو أبعد من هذا، فإن الذاتي للشيء، كاللون للبياض، قد يكون عرضيا لشيء آخر، كما هو للجسم، وهذا لا يوجب منعَ قولنا: إن الذاتي لا يكون عرضيا؛ فإن غرضنا يتوجه إلى أنه لا يكون عرضيا لذلك الشيء الذي هو له ذاتي.

وأما التشكك الآخر فينحل بأن نقول: إنّا نعني بالدال على الإنية ما إنما صلوحه للإنية فقط دون الماهية، حتى إنه لا تكون دلالته على معنى مقوِّم يتمم ماهية مشتركة أو خاصة، بل على معنى مقوم يخص؛ فإذا قلنا: الدال على الإنية عنينا هذا المعنى. فإن تشكك متشكك، واستبان حالَ قول الحيوان على السميع والبصير واللامس، هل هو قول في جواب ما هو أو ليس، وكيف يجوز أن يكون مقولا في جواب ما هو، فتكون هذه أنواعَ الحيوان وأمورا مختلفة متباينة أيضا، فحينئذ لا يكون الحساس مقولا عليها في جواب ما هو، لأن الحيوان أتمُّ دلالة. وكيف لا يكون كذلك وهو أكمل محمول على ما نحمله عليه بالشركة؟ فيجب أن ينتظر هذا المتشكك أصولا وأحوالا نعطيها إياه في حمل الجنس على الفصل، وذلك بعد

فصول. فإذْ قد تبين هذا فنقول: إنَّ الذاتي الدالَ على الماهية يقال له: المقول في جواب ما هو: والذاتي الدال على الإنية يقال له: المقول في جواب أي شيء هو في ذاته، أو أي ما هو.

وأما العرضي فربما كان خاصاً بطبيعة المحمول(١) عليه لا يعْرض لغيره كالضحاك والكاتب للإنسان، ويُسمّى خاصة؛ وربما كان عارضا له ولغيره كالأبيض للإنسان ولغيره ويسمى عرضا عاما. فيكون كل لفظ كلي ذاتي إما دالا على ماهية أعم، ويسمى جنسا، وإما دالا على ماهية أخص، ويسمى وإما دالا على إنية ويسمى فصلا. وأمّا الكلي العرضي فيكون إما خاصيا ويسمى خاصة، وإما مشتركا فيه ويسمى عرضا عاما.

فكل لفظ إما جنس وإما فصل، وإما نوع، وإما خاصة، وإما عرض عام. وهذا الذي هو جنس ليس جنسا في نفسه. ولا بالقياس إلى كل شيء. بل جنسا لتلك الأمور التي تشترك فيه. وكذلك النوع ليس هو نوعا في نفسه، ولا بالقياس إلى كل شيء، بل بالقياس إلى الأمور التي هو أعم منها. وكذلك الفصل إنما هو فصل بالقياس إلى ما يتميز به في ذاته. والخاصة أيضا إنما هي خاصة بالقياس إلى ما يعرض لطبيعته وحده. وكذلك العرض إنما هو عرض عام بالقياس إلى ما يعرض له لا وحده.

فلنتكلم الآن في كل واحد منها بانفراده، ثم لنبحث عن مشاركاتها ومبايناتها، على حسب العادة الجارية، سالكين في مسلك الجماعة.

في الجنس

فنقول: إنّ اللفظة التي كانت في لغة اليونانيين تدل على معنى الجنس، كانت تدل عندهم بحسب الوضع الأول على غير ذلك، ثم نُقِلت بالوضع الثاني إلى المعنى الذي يسمى عند المنطقيين جنسا. وكانوا أولئك يُسمون المعنى الذي يشترك فيه أشخاصٌ كثيرةٌ جنساً، مثل ولديتهم كالعَلَوِية، أو بلديتهم كالمصرية.

---

(١) الاسم المحمول في كل قضية حملية ينبغي أن يكون مقولا بتواطؤ، وكذلك الاسم الموضوع. وكذلك الكلمة، وكل جزء من أجزاء القول.

فإنَّ مثل العلوية كانت تسمى عندهم باسم الجنس بالقياس إلى أشخاص العلويين، وكذلك المصرية كانت تسمى عندهم جنسا بالقياس إلى أشخاص المولودين بمصر، أو الساكنين بها؛ وكانوا أيضا يسمون الواحد المنسوب إليه الذي تشترك فيه الكثرة جنسا لهم، وكان عليٌّ مثلا عندهم يُجْعل جنسا للعلويين، ومصر جنسا للمصريين؛ وكان هذا القسم أَوْلى عندهم بالجنسية، لأنَّ عليا سببٌ لكون العلوية جنسا للعلويين، ومصر سببٌ لكون المصرية جنسا للمصريين. ونظن أنّ السبب أولى بالاسم من المسبب إذا وافقه في معناه، أو قاربه. ويشبه أيضا أنهم كانوا يسمون الحِرَفَ والصناعاتِ أنفسها أجناسا للمشتركين فيها، والشركةَ نفسها أيضا جنسا. فلما كان المعنى الذي يسمى الآن عند المنطقيين جنسا هو معقول واحد له نسبة إلى أشياء كثيرة تشترك فيه، ولم يكن له في الوضع الأول اسم، نُقِل له من اسم هذه الأمور المتشابهة له اسم، فسمي جنسا، وهو الذي يتكلم فيه المنطقيون ويرسمونه بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو. وقبل أن نَشْرَع في شرح هذا التحديد، فيجب أن نُشير إشارةً خفيفة إلى معنى الحدِّ والرسم، ونؤخر تحقيقه بالشرح إلى الجزء الذي نشرح فيه حال البرهان فنقول: إن الغرض الأول في التحديد هو الدلالة باللفظ على ماهية الشيء، فإنْ كان الشيء معناه معنى مفردا غير ملتئم من معاني، فلن يصلح أن يدل على ذاته إلا بلفظ يتناول تلك الذات وحدها، ويكون هو اسمها لا غير، ولا يكون له ما يشرح ماهيته بأكثر من لفظٍ هو اسم؛ وربما أتى باسم مرادف لاسمه يكون أكثر شرحا له.

لكن دلالة الاسم[1] إذا لم تُفد علما بمجهول، احْتِيج إلى بيان آخر لا يتناول ذاته فقط، بل يتناول نِسَبا وعوارض ولواحق ولوازم لذاته، إذا فُهِمَت تنبه الذهن حينئذ

(١) الاسم قد يكون محصلا، وقد يكون غير محصل. وإنما يصير غير محصل إذا قرن به حرف السلب وهو حرف (لا) فصار مجموعها في شكل لفظة واحدة. وذلك لا يكاد يوجد في لسان العرب إلا شاذا مولدا، كقولنا: (إنسان لا أحد)، و(درهم لا شيء).
وهذا الصنف من الأسماء كثير في سائر الألسنة، مثل: اليونانية، والسريانية، والفارسية، وغيرها، مثل: (لا إنسان)، و(لا عادل)، و(لا عالم)، و(لا بصير).
=

لمعناه منتقلا منها إلى معناه، أو يقتصر على العلامات دون الماهية، فلا ينتقل إليها، وعلى ما هو أقرب إلى فهمك في هذا الوقت. فمثل هذا الشيء لا حَدَّ له، بل له لفظ يشرح لواحقه من أعراضه ولوازمه.

وأما إنْ كان معنى ذاته مؤلفا من معان، فله حد، وهو القول الذي يُؤلف من المعاني التي منها تحصل ماهيته حتى تحصل ماهيته، ولأن أخص الذاتيات بالشيء إما جنسه، وإما فصله، على ما يجب أن ننبه له مما سلف ذكره، فأما فصل الفصل والجنس الجنس، وما يتركب من ذلك، فهو له بواسطة، فهو في ضمن الجنس والفصل. فيجب أن يكون الحد مؤلفا من الجنس والفصل؛ فإذا أحضر الجنس القريب، والفصول التي تليه، حصل منها الحد. كما نقول في حد الإنسان: إنه حيوان ناطق. فإنْ كان الجنسُ لا اسم له، أتى أيضا بحده، كما لو لم يكن للحيوان اسم أتى بحده فقيل: جسم ذو نَفْس حساس، ثم ألحق به ناطق. وكذلك من جانب الفصل.

فالحد[1] بالجملة يشتمل على جميع المعاني الذاتية للشيء، فيدل عليه إما دلالة مطابقة، فعلى المعنى الواحد المتحصل من الجملة، وإمّا دلالة تضمن، فعلى

=

وليس ينبغي أن يظن به أنه قول لأجل أنه من لفظتين، فإن الأسماء غير المحصلة ليست تعد في الأقاويل عند الأمم الذين يستعملونها، بل أشكالها عندهم أشكال الألفاظ المفردة، وتجري مجراها، وتتصرف تصرفها.

ولا ينبغي أيضا أن يظن أنها سلب، لأجل اقتران حرف السلب بها، لأن دلالتها في الألسنة التي فيها هذه الأسماء دلالات الإيجاب، من قبل أنها تدل عندهم على أصناف العدم، مثل قولهم: (لا بصير) يدل عنهم على الأعمى، و(لا عالم) على الجاهل، و(لا عادل) على الجائر، وكذلك غيرها من الأسماء غير المحصلة.

والاسم قد يكون مائلا، وقد يكون مستقيما. وإنما يصير مائلا إذا جعل اسما لما هو بذاته مضاف إليه من الأمرين المتضايفين، كان دالا عليه من حيث هو مضاف، أو من حيث هو في مقولة أخرى.

(١) الحد يحتوي على ذكر الصفات الذاتية المحددة والفاصلة بين جنس وماهية المذكور، وأي ماهيات أخرى قد تشترك معه في الجنس أو النوع.

الأجزاء. وأمَّا الرسم فإنما يتوخى به أن يؤلف قول من لواحق الشيء يساويه، فيكون لجميع ما يدخل تحت ذلك الشيء لا لشيء غيره، حتى يدل عليه دلالة العلامة. وأحسن أحواله أن يُرَتَّبَ فيه أولا جنس، إما قريب وإما بعيد، ثم يؤتى بجملة أعراض وخواص، فإن لم يفعل ذلك كان أيضا رسما، مثال ذلك أن يقال: إنَّ الإنسان حيوانٌ عريض الأظفار، منتصبُ القامة، بادي البشرة، ضحاك، أو تذكر هذه دون الحيوان. فالمقول في شرح اسم الجنس هو كالجنس للشيء الذي يسمى جنسا، فمن المقول ما يقال على واحد فقط، ومنه ما يقال على كثيرين، فيكون المقول على كثيرين كالجنس الأقرب. وأما المقول لا على كثيرين، فلا يتناول الجنس. ثم المقول على كثيرين الخمس المذكورة، إلَا أنَّا لما قلنا: مختلفين بالنوع في جواب ما هو، اختص بالجنس؛ ونعني بالمختلفين بالنوع المختلفين بالحقائق الذاتية، فإن النوع قد يُقال لحقيقة كل شيء في ماهيته وصورته غير ملتفت إلى نسبته إلى شيء آخر، خصوصا إذا كان يصح في الذهن حَمْلُه على كثيرين، تشترك فيه بالفعل أو لا تشترك فيه بالفعل بل بالقوة، أو احتمال التوهم؛ وليس يحتاج في تحقيق الجنس إلى أن يُلْتفت إلى شيء من ذلك. وإذا كانت أشياء مختلفة الماهيات، ثم قيل عليها شيء آخر هذا القول، كان ذلك الشيء الآخر جنسا. فافهم من قولنا: إنَّ هذا الشيء يقال على هولاء الكثيرين في جواب ما هو، أنَّ ذلك بحال الشركة كما علمتَ.

وأما الفصل، فإنه غير مقول في جواب ما هو بوجه. وأما النوع، فإنه ليس، من حيث هو نوع، مقولا على شيء قولا بهذه الصفة، بل مقولا عليه، فإنْ اتفق أَنْ قيل هو بعينه هذا القول، فقد صار جنسا. فإنا يلزمنا أن نعلم في الحدود التي للأشياء الداخلة في المضاف، أنّا نريد بها كونها لشيء، من حيث هي لها معنى الحدود، كأنّا لما قلنا هذا الحد(١) للجنس، استشعرنا في انفسنا زيادةً يدل عليها قولنا: من حيث

(١) الحد: قول دال على ماهية الشيء. وهو الذي يتركب من جنس الشيء وفصله القريبين. كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان. وهو الحد التام. والحد الناقص: وهو الذي يتركب من جنس الشيء البعيد وفصله القريب. كالجسم الناطق بالنسبة إلى الإنسان.

هو كذلك، لو صرحنا بها. وأما الشيء الذي يخص من بعد باسم النوع، فستعلم أنه لا يقال على كثيرين مختلفين بالنوع، بل بالعدد.

وأما العرضيات، فلا يقال شيء منها في جواب ما هو. فلا شيء غير الجنس موصوفا بهذه الصفة، وكل جنس موصوف بهذه الصفة، لأنا حصّلْنا معنى هذا الحد، وجعلنا لفظ الجنس اسما له.

وقد يعرض هاهنا شُبَة: من ذلك أنه إذا كان للجنس شيء كالجنس. وهو المقول على كثيرين، كان للجنس جنس، إذا قيل الجنس على المقول على الكثيرين الذي هو جنسه وكان الجنس مقولا على الجنس نفسه. فنقول في جوابه: إنّ المقول على الكثيرين يُقال على الجنس كقول الجنس، والجنس يقال عليه لا كقول الجنس بل كقول العرض له؛ إذ ليس يقال: إنّ كل مقول على كثيرين جنس، وكل ما هو جنس، فإنما يقال على كل ما هو له جنس، بل المقول على كثيرين تعرض له الجنسية عند اعتبارٍ مَّا، كما تعرض للحيوان الجنسية باعتبار ما، وهو اعتبار العموم بحال، وكما نشرح لك كل هذا عن قريب. من غير أن تكون الجنسية مقومة للحيوان ألبتة. ولا يمنع أن يكون المعنى الأخص قد يقال على الأعم، لا على كله؛ ولو كان الجنس يقال على المقول على الكثيرين قول المقول على الكثيرين لكان شططا محالا.

ومما يشكك هاهنا استعمال لفظة النوع في حد الجنس. فإنك إذا أردتَ أن تَحُدَّ النوعَ، يُشْبِه أنْ لا تجد بُدًّا من أن تدخل فيه اسم الجنس، كما يُبَيِّنُ لك بَعْد إذ يقال لك إن النوع هو المرتب تحت الجنس، وكلاهما للمتعلم مجهول، وتعريف المجهول بالمجهول ليس بتعريفٍ ولا بيان؛ وكل تحديد أو رسم فهو بيان. وقد أجيب عن هذا فقيل: إنه لما كان المضافان إنما تقال ماهيةُ كلٍّ واحدٍ منهما بالقياس إلى الآخر، وكان الجنسُ والنوع مضافين، وَجَبَ أَنْ يؤخذ كلُّ واحد منهما في بيان الآخر ضرورةً إذْ كان كلُّ واحد منهما إنما هو هو بالقياس إلى الآخر. فهذا الجواب هو زيادة شك في أمور أخرى غير الجنس والنوع، يشكل فيها ما يشكل في الجنس والنوع. وزيادة الإشكال ليست بحل، فإن المحقق يقول: وردَّ حدود المضافات على حد الجنس والنوع، وعَرِّفْني أنها إذا كانت مجهولةً معا، فكيف يُعرف الواحد

منها بالآخر؟ وأيضا فإنَّ من شأن الحل أنْ تقصد فيه مقدمات الشك فتنكر جميعها، أو واحدة منها. وليس في الحل الذي أَوْرَده هذا الحالُ تَعَرضٌ لشيء من تلك المقدمات؛ فإنه لم يقل إن الجنس والنوع ليسا معا مجهولين عند المبتدئ المتعلم، ولم يقل إنه إذا عُرِّف كلٌ واحد منهما بالآخر وهو مجهول، فليس هو تعريف مجهول بمجهول، فإنَّ هذا لا يمكن إنكاره؛ ولا أيضا يسوغ إنكار الثالثة وهي أن تعريف المجهول بالمجهول ليس ببيان، ولا الترتيب الذي لهذه المقدمات غير موجب لصحة المطلوب بها؛ فإذا كان هذا الحالُ لم يتعرض لمقدمة من قياس الشك ولا لتأليفه، فلم يعمل شيئا. وأيضا فقد وقع فيه غلط عظيم: أنه لم يميز فيه الفرق بين الذي يعرف مع الشيء، وبين الذي يعرف به الشيء؛ فإن الذي يعرف به الشيء هو مما يعرف بنفسه ويصير جزءا من تعريف الشيء، إذا أضيف إليه جزء آخر تُوُصل إلى معرفة الشيء، ويكون هو قد عرف قبل الشيء. وأما الذي يعرف مع الشيء فهو الذي استتمت المعرفة بتوافي المعرفات للشيء معا عُرِف الشيء وعرف هو معه، ولا تكون المعرفة به تسبق معرفةَ الشيء حتى يعرف به الشيء، فذلك لا يكون جزءاً من جملة تعريف الشيء؛ فإنَّ أجزاء الجملة التي تعرّف الشيء ما لم تجتمع معا، لم تعرّف الشيء، والواحد منها يكون دالا على جزء من المعنى الذي للشيء فقط. فما دامت الأجزاء تذكر ولم تستوف جميعها، يكون الشيء بَعْد مجهولا؛ فإذا توافت عرف الشيء حينئذ، وعرف ما يعرف مع الشيء. والمضافات إنما تعرف معا، ليس بعضها يعرف بالبعض فتكون معرفة بعضها قبل معرفة البعض فتكون معرفة البعض لا مع معرفته. وبالجملة ما يُعْرف مع الشيء غير الذي يعرف به الشيء؛ فإنَ الذي يعرف به الشيء هو في المعرفة قبل الشيء. وكذلك فإنَّا نقول: إنَّ المتضايفات لا تحد على هذه المجازفة التي أومأ إليها مَنْ ظن أنه يحل هذا الشكَّ، بل في تحديدها ضربٌ من التلطف يزول به هذا الانغلاق؛ ولهذا موضع بيان آخر. وأما مثاله في العاجل، فهو أنك إذا سئِلت: ما الأخ؟ لم تعمل شيئا إن أجبتَ؛ أنه الذي له أخ، بل تقول: إنه الذي أبوه هو بعينه أبو إنسان آخر الذي يقال إنه أخوه، فتأتي بأجزاء بيان ليس واحد منها متحددا بالمضاف الآخر؛ فإذا فرغت تكون قد دللت على المتضايفين معاً.

وإذْ قد تقرر أن هذا الحل غير مغن، فلنرجع نحن إلى حيث فارقناه فنقول: إنَّ تحديد الجنس[1] يتم، وإنْ لم يؤخذ النوع فيه نوعا من حيث هو مضاف إليه، بل من حيث هو الذات؛ فإنك إذا عنيت بالنوع الماهيةَ والحقيقةَ والصورة، وقد يعني به ذلك كثيرا في عادتهم، لم يكن النوع من المضاف إلى الجنس. وإذا عنيت بالمختلفين بالنوع المختلفين بالماهية والصورة، تمّ لك تحديدُ الجنس. فإنك إذا قلت: إنّ الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق والماهيات والصور الذاتية في جواب ما هو، تَمَّ تحديدُ الجنس، ولم تحتج إلى أن تأخذ النوع من حيث هو مضاف فتورده في حده، وإن كانت الإضافة[2] تندرج في ذلك اندراجا لا يكون معه جزء الحد متحددا بالمحدود بالحد. أما الاندراج فلأنك إذا قلت: مقول على المختلف بالماهية، جعلتَ المختلف بالماهية مقولا عليه، وهذه إشارة إلى ما عرض لها من الإضافة. وأما أنك لم تجعل جزء الحدّ متحددا بالمحدود بالحد، فلأن جزءَ الحد هو الماهية، أو كلية تخالف بالماهية؛ والماهية من حيث هي ماهية، والكلية المخالفة بالماهية غيرُ متحددة بالجنس، فتكون قد حددت. متحددة بالجنس، فتكون قد حددت.

---

(١) تحديد جنس الشيء يكون بذكر ماهيته الذاتية التي تميزه عن غيره من الماهيات.

(٢) ينبغي أن تعلم أن ألفاظ الإضافات ليست هي المضافات.

وألفاظ الإضافات هي مثل قولنا: (ضارب زيد)، و(مضروب زيد)، و(مال زيد)، و(عبد زيد).

وأما المضافات فهي التي لأجل هذه صارت مضافة، كقولنا: (عمرو ضارب زيد).

والمضافات إذا قرنت بها، حصلت منها قضايا، كقولنا: (عمرو ضرب زيدا)، و(عمرو مولى زيد)، و(عمرو مع زيد).

الباب الثاني: الأجناس

الفصل الأول

في حال مناسبة الأجناس

وفصولها المقسِّمة والمقومة، وتفهيم هذه الأجناس العشرة العالية، وحال قسمة الموجود إليها، وابتداء القول في أنها عشرة لا تدخل تحت جنس ولا يدخل بعضها في بعض ولا جنس خارج عنها.

إن الأجناس العالية لا يوجد لها فصول مقومة بل تنفصل بذواتها، وإنما كان يكون لها فصول مقومة لو كانت لها أجناس فوقها، وبالجملة معانٍ أهم منها داخلة في جوهرها، فتحتاج أن تنفصل في جواهرها عنها بغيرها، كما تبين في صناعة أخرى؛ ولكن إنما توجد لها الفصول المقسمة.

والأنواع السافلة لا توجد لها فصول مقسمة. نعم، قد يكون لها أعراض وخواص مقسمة. وإنما كان يكون لها فصول مقسمة لو صلح أن يكون لها أنواع تحتها. وأما الأجناس والأنواع المتوسطة فإنها هي التي يوجد لها فصول مقومة وفصول مقسمة. ففصولها المقومة هي التي تقسِّم أجناساً فوقها؛ وفصولها المقسمة هي التي تقِوم أنواعا تحتها؛ وكلِّ ما قوم جنسا هو فوق فإنه يقوِّم كل ما تحته؛ لكن تقويمه الأولى لما قَسَّم إليه الجنس قسمة أولى؛ وكل ما قسِّم جنسا أو نوعا هو تحت فإنه يقسِّم ما فوقه.

ولا يبعد أيضا أن يكون الأقدم هو المعنى الآخر؛ فلما كان هذا المعنى يلزمه أنْ يكون نوع الأنواع، ويختص في إضافاته بالنوعية فقط من غير جنس، جُعِل أَوْلى باسم النوعية، وَسُمي من حيث هو ملاصق للأشخاص نوعا أيضا. وهذا شيء ليس يمكنني تحصيله، وإن كان أكثر ميلي هو إلى أنّض أول التسمية وقع بحسب اعتبار النوع المضايف، لكنه يجب علينا أن نعلم أنّ النوع الذي هو أحد الخمسة في

القسمة الأولى، هو بأي المعنيين نوع. فنقول: إنه قد يمكن أن تخرج القسمة المخمسة على وجه يتناول كل واحد منهما دون الآخر، فإنه إذا قيل: إن اللفظ الكلي الذاتي، إما أن يكون مقولا بالماهية أو لا يكون، والمقول بالماهية إما أن يكون مقولا بالماهية المشتركة لمختلفين بالنوع، أو لمختلفين بالعدد دون النوع، كان قسمة المقول بالماهية تتناول الجنس والنوعَ الملاصق للأشخاص، فيضيع اعتبار النوع بالمعنى الذي يكون بالاضافة إلى الجنس في القسمة الأولى. بل ينقسم بعد ذلك ما هو مقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو إلى ما هو كذلك، ولا يقال عليه مثل ذلك، فيكون الذي يسمى جنسا فقط. وإلى ما يكون مقولا على كثيرين، ويقال عليه آخر هذا القول فيصير هذا الاعتبار نوعا. لكن هذه القسمة لا تُخْرج طبيعة النوعية بالمعنى المضاف مطلقا، بل تخرج قسما من هذه النوعية بهذا الاعتبار، وهو ما كان جنسا وله نوعية، وتخرج طبيعة النوع بالاعتبار الخاص سالما صحيحا. وقد يمكن أن يقسم بحيث يخرج النوع بمعنى الأعم، فيكون النوع بالمعنى الخاص في القسمة الثانية، حتى يكون ما هو نوع: إما الذي هو نوع الأنواع الذي يَعْرِض له أن يكون النوعَ بالمعنى الذي يجعله أخص، وإما الذي هو نوع يتجنس.

لكنك إذا قسمت الكلي - من حيث هو كلي - فأَوْلى الاعتبارات به أن تقسمه قسمةً تكون له بالقياس إلى موضوعاته التي هو كلي بحسبها، فهنالك يذهب النوع الذي بالمعنى الأعم؛ وإنما يحصل من بَعْد باعتبار ثان، وهنالك يصير النوع المشعور به أولا هو النوع بالمعنى الخاص. وإن لم يراع هذا - بل روعي أحوال الكليات وعوارضها فيما بينها من حيث هي كلية، مثل الزيادة في العموم والخصوص التي لبعضها عند بعض، لا عند الجزئيات - خرج لك النوع المضاف، على ما نورده عن قريب.

وليس يجب أن يكون هذا التخميس مشتملا على كل معنى تكون إليه قسمة الكلي؛ فإنّ الشيء قد ينقسم أقساما قسمة تامة، وتفلت منها أقسام له أخرى إنما تأتي سليمةً بقسمة أخرى؛ فإنّ الحيوان، إذا قسمته إلى ناطق وأعجم، لم يكن إلا قسمين، وأفلت المشاء والطائر، واحتاج إلى ابتداء قسمة. وليس يجب أن تنعسر

ونقول: إنَّ هذه القسمة المخمسة يجب أنْ تشتمل على كل معنى يكون من أقسام الكلي واعتباراته، بل يجب أنْ تعلم أنه إنما يحمل على هذا التعسر اشتراكُ قسمين متباينين في اسم وهو اسم النوع، بل الأحرى أَنْ نقول: إنَّ هذه الخمسة إذا تحصلت، حصل من المناسبات التي بينها أمر آخر، هو حال الأخص من المقولات في جواب ما هو عند الأعم، حتى يكون ذلك نوعية الأخص، وكما يعرض مثل ذلك أيضا شخصية وجزئية، ولكن تلك قد تركت إذ لا التفات إليها. فإنْ آثره أن نجعل القسمة مخرجةً للنوع بالمعنى المضاف الذي هو أعم، وجب أن نقول: إنَّ اللفظ الذاتي إما مقول في جواب ما هو، وإما غير مقول؛ ونعني بالمقول في جواب ما هو، ما يصلح أن يكون - إذا سئل وهذه الأمثلة التي أوردناها ليست تدل التسع منها على المقولة دلالة الاسم على المعنى، بل دلالة الاسم على ذي المعنى، إذ كان هذا أعرف. ثم ننتقل منه إلى المعنى؛ وذلك لأن قولنا أبيض ليس اسما للكيفية بل اسما لشيء هو ذو كيفية، وهو الجوهر. لكن من هاهنا تنبيه على وجود الكيفية؛ فإن الأبيض كزيدٍ وككرباس أعرف عند التخيلِ من البياض الذي هو مجرد الكيفية، والتخيل أسبق إلينا في هذه الأمور من العقل. فإذا أخطرت ببالك الأبيض، فكان شيئا ذا بياض، دلّك هذا على البياض دلالة المعنى على المعنى والأمرِ على الأمر. فالمقولة ليست هي الأبيض، بل البياض. وكذلك ليست الكمية هي شيئا ذا ذراعين، بل نفس الذراعين. وكذلك الحال في البواقي.

فالألفاظ التي تدل على الجواهر تدل على ذات فقط دلالة الاسم؛ ولا تدل على أمر تنسب إليه هذه الذات، دلالة الاسم ولا دلالة المعنى. وأما إذا قلت بياض، فإن هذا اللفظ يدل لك على معنى البياض دلالة الاسم ويدلك على معنى آخر؛ وذلك أنك كما تسمع لفظ البياض وتفهم، يبادر بك ذهنك في أكثر الأمر إلى أن تخطر بالبال شيئا آخر هو الأبيض. وكذلك الحال في كل واحد من التسعة. فالمقولات التسع[1] هي ما يدل عليه البياض والمقدار والعدد والأبوة والكون في المكان،

---

(١) المقولات هي:

=

كقولك الإنجاد والإتهام، والكون في الزمان، كقولك العتاقة والحداثة، والوضع كقولك القيام والجلوس. وأيضا ما يدل عليه التسلح، وصدور الفعل كالقطع، وقبوله كالانقطاع ما دام ينقطع.

والمباحث في أمر هذه العشرة كثيرة. منها أنه هل يمكن أن تستند كلها إلى جنس واحد، كما ظُن أن الموجود جنس لها؟ ومنها أنه إن لم يمكن ذلك فيها، فهل يمكن أن يفرد الجوهر جنسا ويجعل العرض جنساً واحدا يعم التسعة؟ ومنها أنه إن لم يمكن هذا، فهل يمكن أن تجمع في أكثر من اثنتين وأقل من عشرة؟ ومنها أن هذه هل تشتمل على جميع الموجودات، فلا يشذ منها شيء، أو لا تشتمل، بل هاهنا أمور أخرى لا تدخل في شيء من المقولات؟ ومنها أن الموجود كيف يتشعب إلى هذه العشرة مع كون أمور أخرى خارجة عنها أو مع لا كون أمور أخرى

=

الكم هو ما لذاته يقبل المساواة واللامساواة بالتطبيق، وأقسام الكم وينقسم إلى متصل قار - وهو الخط والسطح والجسم - أو غير قار - وهو الزمان؛ وإلى منفصل وهو العدد، والثلاثة الأول تختص بالوضع دون الأخيرين.

والكيف هو هيئة قارة لا تقتضي قسمة ولا نسبة. وقد يتضاد ويشتد ويضعف، وأقسام الكيف منه ما يختص بالكميات كالاستقامة والشكل والزوجية، ومنه الانفعاليات والانفعالات وهي المحسوسات كحمرة الدم والخجل، ومنه الملكة والحال ويختص بذوات الأنفس كصحة المصحاح وغضب الحليم، ومنه القوة واللاقوة كالمصاحية والصلابة وما يقابلهما.

والمضاف وهو ما يعقل بالقياس إلى غيره ولا وجود له سوى ذلك، كالأبوة والبنوة، وقد يعرض للمقولات جميعاً.

والوضع وهو هيئة للجسم يعرض من نسبة بعض أجزائه إلى بعض لوقوعها في الجهات كالقيام والانتكاس.

والأين وهو كون الشيء في مكانه كالماء في الكوز.

ومنها متى، وهو كون الشيء في زمانه كقيام زيد الساعة.

ومنها الملك والجدة وله، وهو التملك للشيء. وقيل: كون الشيء مشمولاً بما ينتقل بانتقاله كالتلبس والتختم.

ومنها أن يفعل وأن ينفعل، وهما هيئتان غير قارين تعرضان للمؤثر والمتأثر حال التأثير والتأثر، كالاحتراق في النار والحطب.

خارجة عنها؟ فنقول: أما البحث الأول، وهو حال نسبة المؤجود إلى هذه العشرة فإن المشهور من النظر فيه أن يعدّوا وجوه قسمة الواحد إلى الكثرة، فيبطلوا وجها وجها منها حتى يبقى ما يؤثرون بقاءه. وليس في تعديدنا ذلك كله فائدة؛ إذ من المعلوم أن الموجود مقول على هذه العشرة، وأنه إنما يتكثر فيها تكثير المقول، لا تكثير وجوهٍ أخرى مما يطولون به كلامهم. وتكثير المقول يكون على وجوه ثلاثة: إما أن يتكثر تكثر المتواطئ في موضوعاته أو تكثر المتفق الصرف الذي يشمل التشابه والاشتراك، أو تكثر المشكك. ثم من امتنع أن يعقل أن للموجود معنى واحدا في هذه العشرة، فقد فارق الفطرة؛ وخصوصا إذا قال: إن الدليل على اختلاف هذه العشرة في معنى الوجود أن الجوهر موجود بذاته والعرض موجود بغيره، وأن الجوهر موجود لا يحتاج في وجوده إلى وجودِ آخر، والعرض موجود يحتاج في وجوده إلى ذلك، فقد أشرك هذين الشيئين في شيء وهو لفظ الموجود، ثم فرق بعد ذلك بأنه بذاته أو بغيره وأنه محتاج أو غير محتاج.

فهذا الموجود المستعمل، أن كان يدل على معنى يجتمع فيه العرض والجوهر ثم يفترقان من بعد، فقد حصل معنى جامع؛ وإن لم يدل على معنى جامع، فكيف فارق أحدهما الآخر؟ بل لكل واحد منهما معنى غير معنى الآخر، وأحدهما بذاته والآخر بغيره؛ وقد يفرق أيضا بين النوع والفصول(١) التي تُقال على كثيرين مختلفين بالنوع؛ مثال هذا الفصل المنقسم بالمتساويين فإنه فصل الزوج في ظاهر الأمر، وقد يقال على الخط والسطح والجسمَ في ظاهر الأمر؛ فليس الزوج وحده منقسما بمتساويين في ظاهر الأمر؛ فإنه إذا أضيف إلى العدد الذي هو كالجنس، كان مساويا للزوج، ولا يفرق بين النوع والفصل الذي هو خاص بالنوع فالناطق، أعني الذي له مبدأ قوة التمييز، فإنه هذا الإنسان وحده. وأما الذي يقال للملكِ فهو بمعنى آخر ليس يشارك الإنسان الملك فيه؛ ولكن قد يمكن لبعض المتشحطين أن يُخْرج من هذا الحد من هذه الجهة وجها يفرق بين النوع والفصل، وذلك الوجه هو أن طبيعة

---

(١) الفصول كلها - من حيث هي فصول - تدل عليها الأسماء المشتقة، كانت فصول الجوهر، أو فصول المقولات الآخر.

النوع بهذا المعنى تقتضي أن لا يقال إلا على كثيرين مختلفين بالعدد، وطبيعة الفصل لا تقتضي ذلك؛ وهو وجه متكلف. لكن قوله: "في جواب ما هو" يفرق بين الفصل وبينه تفريقا مطلقا، ويفرق بين الخاصة وبين النوع أيضا؛ فإنَّ الخاصة لا مدخل لها في جواب ما هو. فهذا الرسم متقن محقق مطابق للمعنى الذي يقال عليه النوع، الذي لا يطابق إلا نوع الأنواع. وأما رسوم النوع بالمعنى الذي فيه الإضافة فذلك عندهم رسمان: أحدهما قولهم: إنه المرتب تحت الجنس، والثاني: إنه الذي يقال عليه الجنس من طريق ما هو. فيجب أن ننظر في حاله فنقول: إنه إن عنى بالمرتب تحت الجنس ما يكون أخص منه حملا، أن يكون حمله على بعض ما يحمل عليه مما هو تحته، فإنَّ الشخص والنوع والفصل والخاصة تشترك جميعها فيه، وإنْ عنى بذلك ما كان كليا وحده دون الشخص، فقد عنى ما هو خارج عن مقتضى اللفظ؛ ومع ذلك فإنَّ الفصلَ والنوع والخاصة تشترك فيه. وإنْ لم نعْنِ بالمرتب هذا، بل عُني به ما هو أخص وملاصق لا يتوسط شيء بينهما، وهو ما يتلوه في المرتبة، خرج الشخص ودخل الخاصة والفصل؛ وإنْ عُني بالمرتب ما كان ملاصقا ليس في ترتيب العموم فقط، بل في ترتيب المعنى أيضا، خرج الخاصة ودخل الفصل؛ وإن عنى بالمرتب ما يكون خاصا مدخولا في طبيعته، أعني ما يكون ما فوقه مضمنا في معناه، اختص هذا الرسم بالنوع؛ فإنَّ الجنس ليس داخلا في طبيعة الفصل ولا الخاصة، بل هو شيء كالموضوع لهما ليس داخلا فيهما، ونسبته إليهما نسبة الأمر اللازم الذي لا بد منه، ليس نسبة الداخل في الجوهر، على ما علمت. لكن لفظة "المرتب" ليس تدل على هذا المعنى المحدد بكل هذه الاشتراطات، لا بحسب الوضع الأول، ولا بحسب النقل، فليس يذكر في موضع من كتب أهل هذه الصناعة أنه إذا قيل: مرتب تحت كذا، عنى هذا المعنى.

وأما الرسم الثاني، وهو أنه الذي يُقال عليه جنسه من طريق ما هو - إنْ عنى بالمقول من طريق ما هو ما حققناه نحن - فيجب أن يُزاد عليه أنه الذي يقال عليه وعلى غيره جنسه من طريق ما هو، أو يقال: هو الذي يقال عليه جنسه من طريق ما هو بالشركة، فيكون هذا خاصا للنوع؛ فإنَّ الفصل لا يقال عليه الجنس من طريق ما هو ألبتة، وكذلك الخاصة والعرض. وأما الشخص فلا تتم ماهيته بالجنس. وأما إنْ

عُني بذلك ما يعنونه، وبين الفصل بل تكون الماهية موجبة له ومقتضية إياه. وأما ما تكون الماهية لا توجبه ويجوز أن يكون من شيء خارجٍ يفيده فليس مقوما للماهية. والجنس إنما يكون من المعاني التي تشبه الشكل مما يصير به المعنى معنى والماهية ماهية. وأما الوجود فأمر يلحق الماهية تارة في الأعيان وتارة في الذهن.

فقد بان أن اسم الموجود ليس يقع على العشرة بالتواطؤ؛ وبان أنه لو كان يقع عليها بالتواطؤ، لم يكن من الأمور المقومة للماهية؛ فالوجود إذن ليس بجنس. وقد قيل في الأجوبة المشهورة: إنّ من الدليل على أن الموجود ليس بجنس أنه لو كان جنسا لكان فصله إما موجودا وإما غير موجود؛ فإن كان موجودا وجب أن يكون الفصل مكان النوع؛ إذ يحمل عليه الجنس؛ وإن كان غير موجود فكيف يفصِل؟ وهذا الاحتجاج ليس بمغنٍ في هذا الباب، فإن فصول الجواهر جواهر؛ وهي مع ذلك فصول. وأما كيفية الصورة في هذا فهي لصناعة أخرى مما لا يفي به المنطق.

وقد يتشكك على ما قلناه من سلبِ الجنسية عن الموجود، فيقال إن كثيرا من الأجناس[1] قد يقع على أنواع متقدمةٍ ومتأخرةٍ كالكم على المنفِصل والمتصل؛ والمنفصل أقدم من المتصل؛ ومع ذلك فقد يعرِض له؛ وأيضا فإن الكم يتوسط العدد، بل العدد نفسه يقع على الاثنين والثلاثة والأربعة؛ وهذه مختلفة في التقدم

(١) الأجناس كل واحد منها أعم من النوع. أما هي في أنفسها - أعني الأجناس - فإن بعضها أعم من بعض، فإن الحيوان والمغتذي والجسم كلها أعم من الإنسان، ثم المغتذي أعم من الحيوان، والجسم أعم من المغتذي. وعلى هذا المثال حال الأجناس الكثيرة المشارة للنوع في الحمل على شخص أو أشخاص، فإن بعضها أعم من بعض - أعني أن الواحد منها أبدا أخص والآخر أعم. ولما كان الأعم يحمل على الأخص حملا مطلقا والأخص يحمل على الأعم حملا غير مطلق، وكان النوع أبدا أخص من الأجناس والأجناس أعم، صارت الأجناس تحمل على النوع حملا مطلقا والنوع يحمل على الأجناس حملا غير مطلق. وأما الأجناس فإن الأعم فالأعم يحمل على الأخص فالأخص حملا مطلقا. فالنوع يحمل على الشخص ويليق أن يجاب به في جواب ما هو، ولا يحمل على كلي أصلاً في جواب ما هو حملا مطلقا، لكن إنما يحمل هذا الحمل على الأشخاص فقط.

والتأخر، وكما يقع الجوهر على الجوهرِ الأول والجوهرِ الثاني، وكما يقع على البسيطِ والمركبِ. لكن الأولى أن نتكلم على هذا الشك من بعد هذا الموضع.

الفصل الثاني

فصل (ب) في أن العرض ليس بجنسٍ للتسعة وتعقبِ ما قيل في ذلك

وأما العرض فقد قيل في منعِ جنسيته لهذه التسعة أقوال مشهورة منها قولهم: إن حد العرض لا يتناول التسعة تناولا حقيقيا؛ ويحاولون تصحيحه بأسئلةٍ منها قولهم: أمس وعام أوّل كل واحدٍ منهما أمر واحد وموضوعاته كثيرة؛ ومستحيل أن يكون هو موجودا في جميعها؛ فإن العرض الواحد بالعدد لن يكون في موضوعات كثيرة على أنه موجود في كل واحدٍ منها؛ فإذن ليس شيء من ذلك في موضوع وهو عرض.

وهذه خرافة؛ فإنه إن عنى بأمس وعام أول معنى متى، وهو الكون في الزمان، فإن كل واحدٍ من الموضوعات له نسبة خاصة هو بها دون غيره في زمانه؛ فإنه ليس كون زيدٍ في زمانه هو بعينه كون عمرو في ذلك الزمان، على أن الكونين واحد بالعدد[1]؛ وإن عني به الزمان نفسه، فإن الزمان في الموضوع الذي فيه الحركة التي الزمان عددها، وهو موضوع واحد عند قوم، وموضوعات كثيرة عند قوم، ويكون عندهم زمان من الأزمنة متقدما وهو الذي تعتبر به الأشياء، فيقال إنها في زمان واحد.

وأما تفاريق الأشياء المتحركة فلكل واحدٍ منها عند هؤلاء زمان خاص؛ إلا أن الاعتبار عندهم في قول الناس إن كذا وكذا في زمانٍ واحدٍ بالعدد ليس إلا بالزمان الثابت الواحد الأول. ولست أشير إلى أن هذا المذهب أو غيره صحيح، بل إلى أن

---

(١) أي: أن وجود زيد مخالف لوجود عمرو، وإن كانا مشتركين في الوجود وفي الزمن، ولكنهما مختلفان بالذوات.

هذا المأخذ من الاحتجاج، ليتبين به أن حد العرضِ لا يتناول الزمان، باطل. وقوم قالوا: إن الزمان لا يتعلق بموضوع؛ فهناك قالوا: إنه جوهر. فأما معرفة الصحيح والباطلِ من هذه المذاهب ففي صناعة الطبيعيين.

فهي مفهومات مختلفة. وإذا جُعِل اسم النوع اسماً لواحدٍ واحدٍ من هذه المعاني، يكون مقولا على هذه الثلاثة باشتراك الاسم، وتكون حدودُ مفهوماته مختلفةً؛ فإنْ جُعِل اسماً لواحد منها فقط، كان ذلك القولُ الذي لذلك الواحد حدًّا له، والقول الذي للآخر رسما ليس هو مفهوم الاسم بل علامة لازمة له. وكما أنَّ تحت نوع الأنواع موضوعات كلية - وإنْ كانت ليست بأنواع - مثل الكاتب والملاح والتركي تحت الإنسان، فكذلك لا يَبْعد أن يكون فوق جنس الأجناس محمولات ليست بأجناس، بل معان لازمة قد تشترك فيها أجناس من أجناس الأجناس، كالوجود والعَرَضية، وكأمور تُحْمل على عدة أجناس عالية مما ستفطن لها بَعْد.

وأما هذه القسمة التي أوردت للجوهر وبلغت الإنسان، فإنها غير مستقيمة، وإنْ كانت غير ضارة في تفهم الغرض المقصود؛ وذلك أنَّ الجسم ذا النفس، إذا تناول النبات مع الحيوانات، لم يتناول الملائكة إلا باشتراك الاسم، فلم يكن الجسم ذو النفس جنسا تدخل فيه الملائكة؛ وكذلك إذا قيل ناطق للإنسان وللمَلَك، لم يكن إلا باشتراك الاسم، والناطق الذي هو فصلٌ مُقَوِّم للإنسان غير مقول على الملائكة؛ وإذا كان كذلك، لم يكن الحيُّ الناطق جنساً للإنسان والملائكة، ولا الجسم ذو النفس جنسا للنبات والملائكة والحيوانات؛ فإذا كان كذلك، لم يكن إدخال الميت فصلا يقسم الحيوان الناطق إلى إنسان وغير إنسان محتاجا إليه.

فصل في الطبيعي والعقلي والمنطقي وما قَبْل الكثرة وفي الكثرة وبَعْد الكثرة من هذه المعاني الخمسة

إنه قد جرت العادة في تفهم هذه الخمسة أن يقال: إنّ منها ما هو طبيعي، ومنها ما هو منطقي، ومنها ما هو عقلي؛ وربما قيل: إنَّ منها ما هو قَبْل الكثرة، ومنها ما

هو في الكثرة، ومنها ما هو بعد الكثرة. وجرت العادة بأن يُجْعل البحث عن ذلك متصلا بالبحث عن أمر الجنس والنوع - وإنْ كان ذلك عاما للكليات الخمس - فنقول متشبهين بمن سلف: إنَّ كلَّ واحد من الأمور التي تأتي أمثلة لإحدى هذه الخمس. هو في نفسه شيء، وفي أنه جنس أو نوع أو فصل أو خاصة أو عرض عام شيء: ولنجعل مثال ذلك من الجنس فنقول: إنَّ الحيوان في نفسه معنى، سواء كان موجودا في الأعيان أو مُتَصوَّرا في النفس. وليس بنفسه بعام ولا خاص؛ ولو كان في نفسه عاما حتى كانت الحيوانيةُ - لأنها حيوانية - عامةً، لوجب أن لا يكون حيواناً شخصياً، بل كان كل حيوان عاما؛ ولو كان الحيوان - لأنه حيوان - شخصيا أيضا. لما كان يجوز أن يكون إلا شخصا واحدا. ذلك الشخص الذي تقتضيه الحيوانية، وكان لا يجوز أن يكون شخص آخر حيوانا، بل الحيوان في نفسه شيءٌ يُتَصور في الذهن حيوانا، وبحسب تصوره حيوانا لا يكون إلا حيوانا فقط؛ فإنْ تُصُوِّر معه أنه عام وخاص وغير ذلك، فقد تصور معه معنى زائد على أنه حيوان يعْرِض للحيوانية؛ فإنَّ الحيوانية لا تصير شخصاً مشارا ثم يشك في كثير منها فلا يدرى أنها محتاجة إلى موضوع حتى يبرهن عليه في صناعة الفلسفة الأولى؛ وحتى إن قوما جعلوا هذه الأمور جواهر. فنسبة العرض إلى هذه نسبة الموجود إلى ماهيات العشرة من حيث ليس داخلا في الماهية. وكما أن الموجود ليس مقوِّماً لماهية هذه العشرة، كذلك العرضية ليست مقومة لماهية التسعة، فلذلك لا يوجد في حد شيءٍ منها أنه عرض.

الفصل الثالث

فصل (ج) في تعقب أقوالٍ من أوجب فيها نقصانا أو مداخلة

وأما الذين تكلفوا أن يجعلوا بعض هذه داخلا في بعض وأن يحصروها في مقولات أقل عددا، فمنهم من جعل المقولات أربعا: الجوهر والكمية والمضاف

والكيفية، وجعل المضاف يعم البواقي؛ لأنها كانت منسوبة. ومنهم من جمع الست في جنسٍ خامسٍ؛ إذ عد الأربعة؛ ثم قال والخامس الأطراف التي تأخذ من الكيفية شيئا. وبطلان هذا المذهب وما يجانسه يظهر لك حيث نعلمك رسوم هذه وخواصها؛ فإنه يتضح لك أنها متباينة. وليس الذي قيل في تباينها: إن الدليل على أن الكمية منها تخالف الكيفية أن الجسم ربما زادت كميته وحجمه وضعفت كيفيته؛ وبالعكس، فالكمية مخالفة للكيفية شيئا؛ فإن من لا يسلم تخالف الكيفية والكمية يقول: إن كمية ما زادت فانتقصت كمية ما أخرى؛ أو كيفية ما زادت فانتقصت كيفية ما أخرى؛ وليس إذا اختلف هذان اللذان أشرت إليهما يمتنع أن يدخلا في مقولةٍ واحدةٍ؛ فإن الأضداد التي لا تجتمع معا، بل تتعاقب، قد تجتمع في مقولةٍ، بل في جنسٍ قريبٍ واحد؛ ولا يوجب اختلافهما البالغ تباينهما في المقولة. وأنت تعلم أنَّ هذا التنافر الذي بينها أشد من التنافرِ بين ما ذكر سالفا؛ ولكن المعوَّل في معرفة الفصول بين هذه من الرسوم التي سنوضح لها، فتعلم أن بعضها غير داخلٍ في بعض.

وأما أن عدة منها هل تدخل في جملةٍ، كمن ظن أن المضاف يشتمل على البواقي، فسنبين بطلان ذلك من أن نحقق لك في باب المضاف أن المضاف الحقيقي لا يحمل على شيء من المقولات الأخرى حمل الجنس؛ ولكن يوجد في كل واحدٍ منها بأن يعرِض له فيكون له نسبة إلى شيء يصير بها مضافا إليه، من غير أن يصير المضاف جِنسا له، ونعرفك أن الشيء لا يصير، بسبب أن له شيئا، وأنه في شيء أو مع شيء، مضافا إليه، بل بأن تأخذه بعد ذلك، من حيث له ذلك؛ فيعرض له أن تكون ماهيته من جهة هذا الاعتبار مقولة بالقياس إلى غيره؛ فإن كون زيد في الدار هو نسبته التي هو بها أين. وهذه النسبة ليست إضافة بل أيناً.

ثم إذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالأين يعرض له من حيث هو ذو أين، أن يصير مقول الماهية بالقياس إلى ما هو فيه، من حيث هو محوى وذلك حاوٍ؛ لا من حيث هو أين فقط، بل من حيث إنه محوى حاويه، وجدته قد عرضت له الإضافة؛ كالبياض فإنه من حيث هو بياض شيء؛ ومن حيث إنه لذي البياض،

أي للأبيض فإن ماهيته مقولة بالقياس إلى ذي البياض، لا ماهيته أنه بياض، بل ماهية آنه للأبيض.

وذلك لأنَّ الإنسان الذي هو نوعُ الحيوان - من جهة أنه حيوانٌ(١) - فلا يحمل عليه مع الحيوانية ماعرض للحيوانية من الجنسية، لا اسما ولا حدا؛ فإنَّ الإنسان لا يجب أن يصير جنسا، من جهة حمل الحيوانية عليه، لا باسم ولا بحد. كما يجب أن يصير جسما، من جهة حَمْلِ الحيوانية عليه باسم وحد؛ فإنْ صار شيء من الأنواع جنسا، فذلك له، لا من جهة طبيعة جنسه الذي فوقه، بل من جهة الأمور التي تحته. وأما الجنس الطبيعي فإنه يعطي ما تحته اسمه وحده من حيث هو طبيعة، أي من حيث الجنس الذي هو مثلا الحيوان، حيوان لا من حيث هو جنس طبيعي، أي معنى يصلح إذا تُصُوِّر أن يصير جنسا من حيث هو كذلك، فإنه ليس يجب هذا لما تحته. وبالجملة إذا قالوا: إن الجنس الطبيعي يعطي ما تحته اسمه وحدَّه فهذا أيضا قولٌ غيرُ محقق، فإنه يعطى بالعرض، لأنه ليس يعطى من حيث هو جنس طبيعي، كما لم يعط أيضا من حيث هو جنس منطقي، ولكن إنما يعطيهما الطبيعةَ الموضوعة لأنْ يكون جنسا طبيعيا؛ وهذه الطبيعة بنفسها أيضا ليست جنسا طبيعيا كما ليست جنسا منطقيا، اللهم إلا أنْ لا نعني بالجنس الطبيعي إلا مجرد الطبيعة الموضوعة للجنسية، ولا نعني بالجنس الطبيعي ما عنيناه، فحينئذ يصلح أن يقال: إن الجنس الطبيعي يعطي ما تحته اسمه وحدّه، وحينئذ لا يكون الحيوان جنسا طبيعيا إلا لأنه حيوان فقط. ثم انظر أنه هل يستقيم هذا؟ وأما العقلي ففيه أيضا موضوعٌ وجنسيةٌ وتركيب، وحكم جميع ذلك في العقلي كحكم الطبيعي. والأخرى أن تكون الحيوانية في نفسها تسمى صورةً طبيعية تارة، وصورة عقلية أخرى، ولا تكون في أنها حيوانية جنسا بوجه من

---

(١) أي: كائن حي ذو حياة وإدراك لا أنه من الدواب كما يفهم بعض الجهلاء وأدعياء العلم ذلك من هذه اللفظة، ثم يزيدون على هذا بأن يفضحوا جهلهم قائلين بأن المناطقة لا يحترمون ولا يكرمون الإنسان الذي كرمه الله تعالى ويصفونه بالحيوان، فيا سبحان الله على العقول، والحمد لله على نعمة الإسلام.

الوجوه، لا في العقل ولا خارجا، بل إنما تصير جنسا إذا قُرِن بها اعتبار، إما في العقل وإما في الخارج، وقد أشرنا إلى الاعتبارين جميعا؛ لكن الشيء الذي هو طبيعة الجنس المعقول قد يكون على وجهين: فإنه ربما كان معقولا أولا ثم حصل في الأعيان، وحصل في الكثرة الخارجة، كمن يعقل أولا شيئا من الأمور الصناعية ثم يحصله مصنوعا؛ وربما كان حاصلا في الأعيان ثم يصور في العقل، كمن عرض له أن رأى أشخاصَ الناسِ واستثبت الصورةَ الإنسانية.

وبالجملة ربما كانت الصورة المعقولة سبباً بوجهٍ ما لحصول الصورة الموجودة في الأعيان، وربما كانت الصورة الموجودة في الأعيان سببا بوجهٍ ما للصورة المعقولة، أي يكون إنما حصلت في العقل بَعْد أن كانت قد حصلت في الأعيان. ولأن جميع الأمور الموجودة فإنّ نسبتها إلى الله والملائكة نسبة المصنوعات التي عندنا إلى النفس الصانعة، فيكون ما هو في علم الله والملائكة من حقيقة المعلوم والمدرك من الأمور الطبيعية موجودا قبل الكثرة، وكل معقول منها معنى واحد، ثم يحصل لهذه المعاني الوجودُ الذي في الكثرة، فيحصل في الكثرة ولا يتحد فيها بوجهٍ من الوجوه، إذ ليس في خارج الأعيان شيء واحد عام، بل تفريق فقط؛ ثم تحصل مرة أخرى بعد الحصول في الكثرة معقولة عندنا. وأما أنّ كونها قبل الكثرة على أي جهة هو، أعلى أنها معلومة ذات واحدة تتكثر بها أو لا تتكثر، أو على أنها مثل قائمة، فليس بحثنا هذا بواف به، فإنّ لذلك نظرا علميا آخر.

واعلم أنّ ما قلناه في الجنس هو مثال لك في النوع والفصل والخاصة والعرض، يهديك سبيل الإحاطة بعقليته ومنطقيته وطبيعته، وما في الكثرة منه وقبلها وبعدها. واعلم أنَّ الأمور التي هي في الطبيعة أجناس الأجناس، فهي فوق واحدة ومتناهية، كما سيتضح لك بعد. وأما الأمور التي هي أنواع الأنواع، فالمستحفظات منها في الطبيعة متناهية، وأما هي في أنفسها فغير متناهية في القوة، فإنّ أنواعاً كثيرة من المقولات، التي تأتيك بعد، لا تتناهى، كأنواع الأنواع الكمية والكيفية والوضع غير ذلك. وأما الأشخاص فإنها غير متناهية بحسب التكون والتقدم والتأخر. وأما المحسوس المحصور منها في زمان محدود فمتناهٍ ضرورةً؛ والشخص إنما يصير

شخصا بأن تقترن بطبيعة النوع خواص عرضية لازمة وغير لازمة[1]، وتتعين لها مادة مشار إليها، ولا يمكن أن تقترن بالنوع خواص معقولة كم كانت، وليس فيها آخر الأمر إشارةُ إلى معنى متشخص فيتقوم به الشخص في العقل؛ فإنك لو قلت: زيد هو الطويل الكاتب الوسيم الكذا والكذا، وكم شئت من الأوصاف، فإنه لا يتعين لك في العقل شخصية زيد، بل يجوز أن يكون المعنى الذي يجتمع من جملة جميع ذلك بأكثر من واحد، بل إنما يعينه الوجود والإشارة إلى معنى شخصي؛ كما تقول: إنه ابن فلان، الموجود في وقت فلان، الطويل، الفيلسوف، ثم يكون اتفق أن لم يكن في ذلك الوقت مشارك له في هذه الصفات، ويكون قد سبق لك المعرفة أيضا بهذا الاتفاق، ويكون ذلك بالإدراك الذي ينحو نحو ما يشار إليه من الحس، نحو ما يشار إلى فلان بعينه وزمان بعينه، فهنالك تتحقق شخصية زيد، ويكون هذا القول دالا على شخصيته. وأما طبيعة النوع وحده، فما لم يلحقه أمر زائد عليه لا يجوز أن تقع فيه كثرة. وليس قولنا لزيد وعمرو إنه شخص اسما بالاشتراك، كما يظنه أكثرهم، إلا أن نعني بالشخص شخصا بعينه؛ وأما الشخص مطلقا، فهو يدل على معنى واحد عام، فإنّا إذا قلنا لزيد إنه شخص، لم نُرِد بذلك أنه زيد، بل أردنا أنه بحيث لا يصح إيقاع الشركة في مفهومه؛ وهذا المعنى يشاركه فيه غيره؛ فالشخصية من الأحوال التي تعرض للطبائع الموضوعة للجنسية والنوعية، كما تعرض لها الجنسية والنوعية. والفرق بين الإنسان الذي هو النوع، وبين شخص الإنسان الذي يعم، لا بالاسم فقط، بل بالقول[2] أيضا، أن قولنا: الإنسان، معناه أنه حيوان ناطق، وقولنا: الإنسان شخصي، هو هذه الطبيعة مأخوذة ما عرض يعرض لهذه الطبيعة عند مقارنتها للمادة المشار إليها، وهو كقولنا: إنسان واحد، أي حيوان ناطق

---

(١) إذ إنّ اقتران الأعراض دليل على الحدوث والجسمية والتناهي، ولذلك كان الله تعالى منزهًا عن أن يكون جوهرًا أو تقوم به الأعراض.

(٢) والقول: لفظ مركب دال على جملة معنى، وجزؤه دال بذاته، لا بالعرض، على جزء ذلك المعنى. وإنما قيل فيه جزء دال على جزء المعنى ليفصل بينه وبين اللفظ المركب الذي يدل على معنى مفرد، كقولنا: (عبد الملك) الذي هو لقب لشخص. فإن جزءه لا يدل على جزء ذلك الشخص.

مخصص، فيكون الحيوان الناطق أعم من هذا؛ إذ الحيوان الناطق قد يكون نوعا، وقد يكون شخصا، أي هذا الواحد المذكور فإنَّ النوعَ حيوان ناطق، كما أنَّ الحيوانَ الناطقَ الشخصيَّ حيوانٌ ناطق. والعموم قد يختلف في الأمور العامة: فمن العموم ما يكون بحسب الموضوعات الجزئية، كالعموم الذي الحيوان أعم به من الإنسان، وقد يكون بحسب الاعتبارات اللاحقة كالعموم الذي الحيوان أعَمُّ به من الحيوان، وهو مأخوذ جنسا، ومن الحيوان، وهو مأخوذ نوعا، ومن الحيوان، وهو مأخوذ شخصا. وليست الجنسية والنوعية والشخصية من الموضوعات الجزئية التي لها درجة واحدة في الترتيب تحت الحيوان، بل هي اعتبارات تلحقه وتخصصه؛ وكما أن الإنسان قد يوجد ما عرض من الأعراض كالإنسان الضحاك، فيقال على جميع ما يقال عليه الإنسان وحده من الجزئيات الموضوعة، كذلك الإنسان الشخصي؛ وذلك لأن الوحدة هي من اللوازم التي تلزم الأشياء - وسنبين أنها ليست مقومة لماهياتها - فإذا اقترنت الوحدة بالإنسانية على الوجه المذكور حدث منهما الإنسان الشخصي الذي فيه كل شخص، ولا يكون لذلك نوعا؛ لأنه مجموع طبيعة وعارض لها لازم غير مقوم؛ وأمثال هذه ليست تكون أنواعا، كما أنَّ الإنسان مع الضحاك ومع البَكّاء ومع المتحرك والساكن، بل مع قابل الملاحة وغير ذلك، لا يكون نوعا آخر، بل الإنسان بجوهره نوعٌ، فتلحقه لواحق تكون تلك اللواحق لواحق النوع، وليست أمورا توجب النوعية الجديدة. وهذا مما تتحققه في الفلسفة الأولى.

الفصل الثالث عشر[1]

فصل في الفصل

وأما الفصل فإنَّ اسمه يُدَلُّ به عند المنطقيين على معنى أول وعلى معنى ثان؛ وليس سبيلهما سبيل ما قبلهما في الجنس والنوع؛ إذ كان الوضع الأول فيهما للجمهور؛ بل المنطقيون أنفسهم يستعملونه على وضع أول وعلى نقل. أما الوضع الأول فإنهم كانوا يُسَمون كل معنى يتميز به شيء عن شيء - شخصيا كان أو كليا -

(١) كذا ورد في الأصل المخطوط وقد أشرنا إليه في نهاية مقدمة التحقيق.

فصلا، ثم نقلوه بعد ذلك إلى ما يتميز به الشيء في ذاته. وإذ فعلوا هذا، فقد كان لهم أن يجعلوا الفصل مقولا على أشياء ثلاثة بحسب التقديم والتأخير: حتى كان من الفصل ما هو عام، ومنه ما هو خاص، ومنه ما هو خاص الخاص. والفصل العام هو الذي يجوز أن ينفصل به شيء عن غيره، ثم يعود فينفصل به ذلك الغير عنه، ويجوز أن ينفصل الشيء به عن نفسه بحسب وقتين. مثال ذلك: العوارض المفارقة كالقيام والقعود؛ فإنَّ زيدا قد ينفصل عن عمرو بأنه قاعد، وعمرو ليس بقاعد، ثم كرة أخرى ينفصل عنه عمرو بأنه قاعد، وأنَّ زيدا ليس بقاعد، فيكون هذا الانفصال بالقوة مشتركا بينهما. وكذلك زيد ينفصل عن نفسه في وقتين: بأن يكون مرة قاعدا، ومرة ليس بقاعد؛ فهذا هو الفصل العام.

وأما الفصل الخاص فذلك هو المحمول اللازم من العرضيات، فإنه إذا وقع الانفصال بعرض غير مفارق للمنفصل به، فإنه لا يزال انفصالا خاصا له، مثل انفصال الإنسان عن الفرس فإنه بادي البشرة، فإن هذا الانفصال الواقع به خاص للإنسان بالقياس إلى الفرس، ولا يقع به مرة أخرى انفصال الفرس عن الإنسان؛ وذلك لأنه لا يخلو إما أن لا يجوز ألبتة أن تعرض هذه الصفة للفرس، وإما أن يجوز؛ فإنْ لم يَجُز أن تعرض له ألبتة، لم يجز إلا أن يكون هذا الانفصال بينهما قائما؛ وإنْ جاز أن يعرض مثلا ذلك للفرس - لو جاز - لم يكن للفرس به انفصال عن الإنسان بل مشاركة؛ فهذا إذا فصل، لم يفصل إلا أحد الشيئين دون الآخر؛ فمنه ما لا يزال فاصلا مثل المثل الذي ضربناه، وهو الخاصة، ومنه ما يخص فصله إذا فصل، وليس لا يزال فاصلا، مثل السواد الذي ينفصل به الزنجي عن إنسان آخر؛ فإنَّ الزنجي لا يفارقه السواد، وذلك الإنسان يجوز أن يسود، فحينئذ لا يكون بينهما انفصال بالسواد؛ فحيث كان السواد فصلا كان خاصا بالحبشي، وحيث لم يخص لم يكن فصلا.

وأما العام فلم يكن هذا، بل كان هو بعينه تارة يفصل هذا عن ذاك، وتارة يفصل ذاك عن هذا؛ فالفصل العام، وهذا القسم من الخاص، قد يصلح أن تنفصل بهما أشخاص نوعٍ واحد. وأما القسم الأول من قسمي الفصل الخاص فإنه لا تنفصل به أشخاص نوع واحد بعضها عن بعض؛ إذ كان لازما لطبيعة النوع؛ ولو كان عارضا لبعض الأشخاص لم يمتنع أن يعرض مثله لأشخاص أخر، فيبطل دوم الانفصال

به، اللهم إلا أن يكون من جملة ما يعرض لما يعرض له من ابتداء الوجود، كما للناس في ابتداء الولادة، ولا يجوز أن يعرض بعد ذلك. فيجوز أن يكون في هذا الفصل ما إذا فصل عن شخص موجود استحال أن لا يفصل ألبتة؛ إذ كان ذلك الشخص بعد وجوده قد فاته ابتداء الوجود، فيكون هذا أيضا مما يقع به الفصل بين أشخاص النوع[1].

وأما الفصل الذي يقال له خاص الخاص، فإنه الفصل المقوّم للنوع، وهو الذي إذا اقترن بطبيعة الجنس قومه نوعا، وبعد ذلك يلزمه ما يلزمه، ويعرض له ما يعرض له، فهو ذاتي لطبيعة الجنس المقوم في الوجود نوعا، وهو يقررها ويفرزها ويعينها، وهذا كالنطق للإنسان. وهذا الفصل ينفصل من سائر الأمور التي معه بأنه هو الذي يلقى أولا طبيعة الجنس فيحصله ويفرزه، وأن سائر تلك إنما تلحق تلك الطبيعة العامة بعد ما لقيها هذا وأفرزها، فاستعدت للزوم ما يلزمها، ولحوق ما يلحقها، فهي إنما تلزمها وتلحقها بعد التخصص، وهذا النطق للإنسان؛ فإنّ القوة التي تسمى نفسا ناطقة لما اقترنت بالمادة فصار حينئذ الحيوان ناطقا، استعد لقبول العلم والصنائع كالملاحة والفلاحة والكتابة، واستعد أيضا لأن يتعجب فيضحك من العجائب، وأنْ يبكي ويخجل، ويفعل غير ذلك من الأمور التي للإنسان، ليس أنَّ واحدا من هذه الأمور اقترن بالحيوانية عند الذهن أولا، فصار بسبب ذلك للحيوان الاستعدادُ لأن يكون ناطقا، بل الاستعداد الكلي والقوة الكلية الإنسانية هي التي يسمى بها ناطقا، وهذه رواضِع لها وتواضع. وأنت تعلم هذا بأدنى تأمل، وتتحقق أنه لولا أن قوة أولى هي مستعدة للتمييز والفهم قد وجدت للإنسان، لما كانت له هذه الاستعدادات الجزئية، وأن تلك القوة هي التي تسمى النطق فصار بها ناطقا؛ وهذا هو الفصل المقوِّم الذاتي لطبيعة النوع. وأما أنه أسود أو أبيض أو غير ذلك، فليست من جملة الأشياء التي لحقت بطبيعة الجنس فأفردته شيئا عرض له ولحقه أن كان إنسانا.

---

(١) إذ إنّ من الأعراض ما يكون ملازمًا، ومنها ما لا يكون ملازمًا، وهذا هو مقصود الكلام.

فيجب أن تتحقق أن الفصل بين الفصل الذي هو خاص الخاص وبين تلك الفصول هو هذا. فلذلك لك أن تقول: إنّ من الفصول ما هو مفارق، ومنها ما هو غير مفارق؛ ومن جملة غير المفارقة ما هو ذاتي. ومنها ما هو عرضي. ولك أن تقول: إنّ من الفصول ما يُحْدث غَيْريه، ومنها ما يحدث آخريه، والآخر هو الذي جوهره غير، والغير أعم من الآخر، وكل ما يخالف فهو غير، وليس كل ما يخالف شيئا فهو آخر، إذا عنيت بالآخر المخالف في جوهره. فمن الفصول ما يكون من قبله الغيرية فقط؛ كان مفارقا كالقعود والقيام، أو غير مفارق كالضحاك وعريض الأظفار؛ فإنّ الضحاك أيضا - وإنْ كان يجب أن يكون في جوهره مخالفا لما ليس بضحاك - فليس كونه ضحاكا كما هو الذي أوقع هذا الخلاف في الجوهر، بل الضحاك لحق ثانيا، بعد أن وقع الخلاف في الجوهر دونه، ثم عرض هو، فموجبه الأوْلى لذاته هو الخلاف فقط، إذْ لا يجوز أن لا يوجب الضحاك خلافا بين ما يوصف بالضحاك، وبين ما لا يوصف به؛ ولكن كون هذا الخلاف جوهريا ليس هو من موجب الضحاك، بل من موجب شيء آخر وهو الناطق. فالفصل الذي هو خاص الخاص هو العلة الذاتية للخلاف الموجب للآخرية، بحسب اصطلاح أهل الصناعة في استعمال لفظ الآخر.

ومقصودنا في هذا الموضع مقصور على هذا الفصل، وهو الذي هو أحد الخمسة دون ذينك الآخرين؛ ورسمه الحقيقي هو أنه الكلي المفرد المقول على النوع في جواب أي شيء هو في ذاته من جنسه، وهو الذي اصطلح على أن قيل له: إنه المقول على النوع في جواب أيما هو؛ ثم له رسوم مشهورة مثل قولهم: إنَّ الفصل هو الذي يفصل بين النوع والجنس؛ وأيضا: إنه الذي يَفْضُل به النوع على الجنس؛ وأيضا: إنه الذي به تختلف أشياء لا تختلف في الجنس؛ وأيضا: إنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب أي شيء هو.

فلنتأمل هذه الرسوم، ولنتحققها، ولنقض فيها بما عندنا من أمرها فنقول: إنه إذا ألحق لكل واحدٍ واحدٍ من هذه الرسوم زيادةٌ تساوي الفصل، وتلك الزيادة أن يقال في ذاته أو لذاته أو ذاتي أو الذاتي، فيكون الشيء الذاتي الذي يفصل لذاته بين ذات النوع والجنس هو الفصل، فإنّ الخاصة - وإنْ فَصَلت - فليست ذاتية، وليس فصلها ذاتيا.

وكذلك يجب أن يقال: إنه الذي يفضل به النوع على الجنس في ذاته. وكذلك: إنه الذي به تختلف أشياء لا تختلف في الجنس بذاتها. وكذلك: إنه المقول على كثيرين كذا في جواب أي شيء هو في ذاته. لكن الرسوم الثلاثة المتقدمة - وإن ساوت الفصل - فليست تتضمن الشيء الذي يحل من الفصل محل الجنس، وبذلك الشيء يتم التحديد، وإن كان قد يكون بإسقاطه دلالة ذاتية مساوية، كما لو قال قائل: إنّ الإنسان ناطق مائت، دل على طبيعة الإنسانية وساواها؛ ولكن إنما يتم بأن يُذْكر الشيء الذي هو الجنس، وهو الحيوان؛ فأمّا لم هذا، وكيف هذا، فسيأتيك في موضعه. وهذا الشيء الذي هو كالجنس للفصل هو الكلي، فيجب أن يلحق هذا به.

وأما الرسم الآخر فقد ذكر فيه الكلي، إذ قيل: "مقول على كثيرين" والمقول على كثيرين هو رسم الكلي؛ فقد أُتِيَ فيه برسم ما هو كالجنس، وإن لم يُؤْت فيه باسمه، لكن لقوله على كثيرين مختلفين بالنوع ثلاثة مفهومات: أحدها مما لا يفطن له من قصَد تقديم هذا الكتاب؛ وسنوضحه في موضعه، ومفهومان أقرب من الظاهر، أحدهما أنّ طبيعة الفصل تكون متناولة بالحمل أنواعا كثيرة لا محالة غير النوع الواحد المفصول، والآخر أنّ طبيعة الفصل هي التي توجب إنية الأشياء الكثيرة المختلفة بالنوع بعضها عند بعض، كأنه قال: إنه المقول على الأنواع في جواب أي شيء هو، لا جملتها، بل واحد واحد منها، كقول القائل: إن السيف هو الذي يضرب به الناس، ليس أنه يضرب به الناس معا، بل واحد واحد من الناس؛ وهذا التأويل بعيد غير مستقيم. فإن أمكن أن يفهم هذا من هذا اللفظ كان رسما مطابقا للفصل، وإن تعذر تفهم هذا من هذا اللفظ، وإنما يفهم منه الوجه الأول؛ فهذا الحد على الوجه الذي يفهمونه منه مختل؛ وذلك لأن طبيعة الفصل - بما هو فصل - ليس يلزمها كما علمتَ أن لا تختص بالنوع الواحد، بل هذا عارض ربما عرض لبعض الفصول، فيكون هذا عارضا لطبيعة الفصل، لا فصلا للفصل؛ ومع ذلك فليس بعارض يعم جميع الفصول حتى يَقُوم في الرسوم مقام الفصل في الحدود، فهذا مختل.

وهاهنا موضع بحث وتشكك يلوح في قولك: إنه مقول في جواب أي شيء هو، تركنا كشفه إلى وقت ما نتكلم في المباينات. على أننا إنْ فهمنا هذا الرسم على

حسب أصولنا، وعلى ما نشرحه في موضع آخر، تم الرسم رسما؛ لكنا إنما نتعقب في هذا الموضع هذا الرسم بحسب ما يفهمه القوم المستعملون إياه. وأيضا يجب أنْ تعلم أنّ كل فصل إنما يقوم من الأنواعِ القريبة نوعا واحدا فقط. ثم إنَ الفصول لها نسبتان: نسبة إلى ما تقسمه وهو الجنس، ونسبة إلى ما تُقسّم إليه وهو النوع؛ فإنَ الناطق يقسم الحيوان إلى الإنسان، ويقوّم الإنسان، فيكون مُقسّما للجنس، مُقوّما للنوع. فإن كان الجنس جنسا عاليا، لم يكن له فصول مقسمة؛ وإنْ كان دون العالي، كانت له فصول مقسمة ومقومة. فأما الفصول المقومة فهي التي قسمت جنسه وقومته نوعا؛ إذ الفصل يُحْدث النوع تحت الجنس؛ وأما المقسمة فهي التي تقسمه ولا تقوم النوع تحته. ومقومات الجنس لا تكون أخص منه؛ ومقسماته تكون أخص منه؛ فالجنس الأعلى له فصول مقسمة، وليس له فصول مقوّمة؛ والنوع الأخير له فصل مقوم، وليس له فصل مقسم، وليس من الفصول المقومة ما لا يقسم.

ومن الفصول المقسمة في ظاهر الأمر ما لا يقوّم، ولا يكون ذلك ألبتة إلا للفصول السلبية التي ليست بالحقيقة فصولا؛ فإنا إذا قلنا: إن الحيوان منه ناطق ومنه غير ناطق، لم نثبت غير الناطق نوعا محصلا بإزاء الناطق، اللهم إلا أن يتفق أن يكون ما ليس بناطق نوعا واحدا، كالذي ليس بمنقسم بمتساويين تحت العدد؛ فإنه صنف واحد وهو الفرد؛ أو يكون الإنسان لا يرى بأسا بأن يجعل الحيوان الغير الناطق جنسا للعجم، ونوعا من الحيوان. فإنْ فعل هذا فاعلٌ عَرَّفناه بأنَّ غير الناطق بالحقيقة ليس بفصل، بل هو أمر لازم، وكذلك جميع أمثال هذه السلوب؛ فإنَّ الأسلوب لوازمُ للأشياء بالقياس إلى اعتبار معان ليست لها؛ فإنَّ غير الناطق أمرٌ يعقل باعتبار الناطق، فيكون النوع معناه وفصله الذي له، أمرا في ذاته، ثم يلزمه أن يكون غير موصوف بشيء غيره؛ لكن ربما اضطر المضطر إلى استعمال لفظ السلب في المعنى الذي يكون للشيء في ذاته، إذا لم يكن له اسم محصل، وذلك لا يدل على أن السلب بالحقيقة اسمه، بل الاسم لازم له عُدل به عن وجهه إليه؛ فلو لم يكن من الحيوانات غير الإنسان شيء إلا الصاهل، وكان الصاهل في نفسه فصلا لذلك الغير، ثم لم يكن مسمى، فقيل غير الناطق وعنى به الصاهل، لكان غير

الناطق يدل دلالة الفصل؛ فأما وغير الناطق أمر أعم من فصل كل واحدٍ واحدٍ من أنواع الحيوانات، وليس لها شيء واحد مشترك محصل إثباتي يمكن أن يجعل غير الناطق المشترك فيه دالا عليه إلا نفس معنى سلب الناطق. والسلوب لا تكون معاني مُقَوِّمة للأشياء من حيث هي سلوب، بل هي عوارض ولوازم إضافية بعد تقرر ذواتها، فلا يكون غير الناطق بالحقيقة فصلا تشترك فيه العجم مقوما لها. فإنْ أحب مُحِبُّ أن يجعل ذلك فصلا، ويثبت الحيوان الغير الناطق نوعا، ثم جنسا، ويجعل الحيوان قد انقسم قسمة معتدلة واحدة إلى نوع آخر، وإلى جنس معا، فليفعل؛ فيكون أيضا كل فصلٍ مقسِّم مقوِّما؛ وإِنْ آثر الوجه المحصل المحقق، لم تكن هذه فصولا؛ وكيف تكون فصولا وليست مقومات للأنواع، ولم تكن الفصول الحقيقية إلا مقومة عند ما تقسِّم؟ والذي يظنه الظانون أَنَّ من الفصول المحصلة(١) ما يقسم، ثم ينتظر فصلا آخر يرد حتى يقوما معا، مثل الناطق الذي ربما ظُنَّ أنه يقسم الحي، ثم يتوقف في تقويم النوع إلى أن ينضم إليه الميت، فهو ظن كذب: وذلك أنه ليس من شرط الفصل إذا قسم فأوجب تقويم النوع أن يكون مقوما للنوع الأخير لا محالة؛ فإنه فرق بين أن نقول يقوم نوعا، وبين أن نقول يُقَوِّم نوعا أخيرا. والناطق، وإن كان لا يقوم الإنسان الذي هو النوع الأخير، فإنه يقوم الحي الناطق الذي هو نوعٌ للحي وجنسٌ للإنسان، أن كان ما يقولونه من كون الناطق أعم من الإنسان حقا، وكان الحي الناطق يقع على الإنسان وعلى المَلَك، لا باشتراك الاسم، بل وقوع اللفظ بمعنى واحد. ثم قولنا: الحي الناطق، قول لمجموعه معنى معقول، وهو أخص من الحي، وليس فصلا، بل الفصل جزء منه وهو الناطق، ولا خاصة، فهو لا محالة نوع له. وكذلك يتبين أنه جنس الإنسان، وقد يصرح بمثل هذا

(١) الأسماء غير المحصلة ليست تدل على السلب، بل إنما تدل على أصناف العدم، كقولنا: (زيد لا عالم)، فإنه يدل على ما يدل عليه قولنا: (زيد جاهل). وهذا بين في الألسنة التي تستعمل فيها الأسماء غير المحصلة. فأي عدم كان له اسم محصل فقرن باسم ملكته حرف (لا) فجعل منه اسما غير محصل، صارت قوته قوة اسم ذلك العدم في الدلالة، كقولنا: (لا بصير)، فإنه كقولنا: (أعمى). وأي عدم لم يكن له اسم جعل اسمه الاسم غير المحصل المعمول من اسم ملكته.

صاحب إيساغوجي نفسه في موضع؛ فالناطق إذن قد قَوَّم نوعا هو الجنسُ[1]، فحين قَسَّم قَوَّم لا محالة. ونعلم من هذا أن الفصل إنما هو مقول قولا أوليا على نوع واحد دائما، وإنما يقال على أنواع كثيرة في جواب أي شيء هو قولا ثانيا بتوسط.

ونقول الآن: إنك تعلم أنّ ذات كل شيء واحدٌ، فيجب أن يكون ذات الشيء لا يزداد ولا ينتقص؛ فأنه إن كان ماهية الشيء، وذاته هو الأنقص من حدود الزيادة والنقصان، والأزيد غير الأنقص، فالأزيد غير ذاته. وكذلك إن كان الأزيد، وكذلك إن كان الأوسط. وأما المعنى المشترك للثلاثة الذي ليس واحدا بالعدد، بل بالعموم، فليس هو ذات الشيء الواحد بالعدد، فليس لك أن تقول: إن الزائد والناقص والوسط تشترك في معنى واحد، هو ذات الشيء، فإذن ذات الشيء لا يحتمل الزيادة والنقصان، فما كان مقوما لذاته لا يحتمل الزيادة والنقصان؛ فإنه إنْ كان، إذا زاد قوّم ذاته بزيادته، فذاته هو الأزيد، وإن كان لا يقوّم ذاته بزيادته ويقوم بنقصانه، فذاته هو الناقص؛ وإن كان لا يقوم في إحدى الأحوال، فليس بمقوم من حيث هو يزيد وينقص، اللهم إلا بالمعنى العام، وفيه ما قلناه. وعلى أن هذه المعاني لا يمكن أن يقال فيها عند الزيادة إنَّ الأصل موجود، وقد أضيف إليه شيء، بل إذا ازدادت فقد بطل الموجود أولا، وفي بطلانه بطلان المقوم[2]. وكذلك في اعتبار النقصان إذا كان الأصل ليس بعينه عند الحالة الأولى، وعند الحالة الثانية وهي النقصان. فقد تَبَيَّن أنّ الفصل الذي هو خاص الخاص لا يقبل الزيادة والنقصان.

وأما سائر الفصول فإنها لما كانت بعد الذات، فلا مانع يمنع أن تقبل الزيادة والنقصان - كانت مفارقة كحمرة الخجل وصفرة الوجل، أو غير مفارقة كسواد الحبشي - وليس إذا كان بعضُ الناس أفهمَ، وبعضُهم أبلد، فقد قبلت القوة النطقية زيادة ونقصانا، بل ولا لو كان واحد من الناس لا يفهم ألبتة كالطفل، فإن ذلك لا يكون عارضا في فصله؛ وذلك لأن فصله هو أنّ له في جوهره القوةَ التي إذا لم يكن

---

(١) أي أن التعريف بالناطق هو الذي قوم وفصل الإنسان عن غيره.

(٢) تكررت هذه الجملة مرتين في المخطوط، ولعله تكرار من الناسخ، إذ إنّ التكرار هنا لا يفيد معنى.

مانع، فَعَل الأفاعيل النطقية؛ وتلك القوة واحدة، ولكنها يعرض لها تارة عوز الآلات، وتارة معاسرتها وعصيانها، فتختلف بحسب ذلك أفعالها تارةً بالبطول والسقوط، وتارةً بالزيادة والنقصان، ومعناها المذكور ثابت، كنار واحدة تختلف أفعالها بحسب اختلاف المنفعلات عنها هذه الوجوه من الاختلافات، فتكون تارة أشد اشتعالا، وتارة أضعف، وذلك بسبب المادة التي تفعل بها وفيها. وكذلك القلب والدماغ آلتان للقوة النطقية، بهما يتم أول فعلها من الفهم والتمييز، وغير ذلك؛ فبحسب اعتدال مزاجيهما ولا اعتداله، تختلف هذه الأفعال، وليس الذهن ولا الفهم ولا شيء من أمثال ذلك فصلا يقوّم الإنسان، بل هي عوارض وخواص؛ والزيادة في مثل هذا الاستعداد المذكور والنقصان فيه أمر يحصل في الاستعداد المتولد من استعدادين: استعداد الفاعل، واستعداد المنفعل؛ فأما الذي للفاعل نفسه فغير مختلف.

واعلم أنّ الفصل، الذي هو أحد الخمسة، هو الناطق الذي يحمل على النوع مطلقا، لا النطق الذي يحمل على النوع بالاشتقاق؛ لأن هذه الخمسة أقسام شيء واحد، وهو اللفظ الكلي. وصورة اللفظ الكلي في جميعها أن يكون مقولا على جزيئاته، ويشترك فيه بأن يعطيها اسمها وحدّها، والنطق لا يعطى شيئا من الجزيئات اسمه ولا حدَّه؛ وهذا - إنْ قيل [فصل][١] - فهو فصل بمعنى غير الذي كلامنا فيه. وكذلك فافهم الحال في الخاصة والعرض؛ فإنه يجب أن يكون حمل هذه الخمسة على قياس حمل الجنس والنوع، من حيث هو حمل، وإن لم يكن من حيث الذاتية والعرضية.

الفصل الرابع عشر

في الخاصة والعرض العام

فأما الخاصة فإنها تستعمل عند المنطقيين أيضا على وجهين: أحدهما أنها تقال على كل معنى يخص شيئا، كان على الإطلاق، أو بالقياس إلى شيء؛ والثاني أنها

(١) زيادة من النسخة المخطوطة.

تقال على ما خص شيئا من الأنواع في نفسه دون الأشياء الأخرى[١]، ثم قد يخص من هذا القسم باسم الخاصة ما كان مع ذلك شيئا موجودا لكل النوع في كل زمان. والخاصة التي هي أحد الخمسة في هذا المكان عند المنطقيين، فيما أظن، هي الوسط من هذه، وهي المقول على الأشخاص من نوع واحد في جواب أي شيء هو لا بالذات، سواء كان نوعا أخيرا أو متوسطا. سواء كان عاما في كل وقت، أو لم يكن؛ فإن العام الموجود في كل وقت - سواء كان نوعا أخيرا أو متوسطا - هو أخص من هذا؛ ولو كانت الخاصة التي هي إحدى الخمس هي هذه، لكانت القسمة تزيد على خمسة، وإن كان الأولى باسم الخاصة - باعتبار اختصاصها بالنوع - غيرها ومعنى أخص منها. ولا يبعد أن نعني بالخاصة كل عارض خاص بأي كلي كان، ولو كان الكلي جنسا أعلى، ويكون ذلك حسنا جدا. وتخرجها القسمة على هذا الوجه: وهو أنَّ الكلي العرضي إما أن يكون خاصا بما يقال عليه، أو غير خاص بما يقال عليه سواء كان ما يقال عليه جنسا أعلى أو متوسطا أو نوعا أخيرا؛ لكن التعارف قد جرى في إيراد الخاصة على أنها خاصة لنوع، وتالية للفصل، فتكون الخاصة التي هي أحد الخمسة هي ما يقال على أشخاص نوع ولا يقال على غيرها، عمت تلك الأشخاص أو لم تعم، وكان النوع متوسطا أو أخيرا، وربما أوجبوا أن يكون النوعُ أخيرا.

وقد ذهب قوم إلى أن يجعلوا كلَّ ما هو سوى أخص الخواص من جملة العرض العام، حتى لو كان مثلا لا يوجد إلا لنوع واحد، لكنه مع ذلك لا يوجد لكله بل لبعضه، ويكون مما يجوز أن يكون وأن لا يكون لذلك البعض، فهو العرض العام، حتى يكون العرضي إما موجوداً لنوع واحد ولكله دائما، فيكون خاصة، وإما ألا يكون كذلك، بل يكون إما موجودا لأنواع، وإما موجودا لنوع، ولكن لا بالصفة المذكورة، فيكون عرضا عاما. وهذا القول مضطرب، ولا يدل على

(١) أي ما يخص الشيء بالنظر إليه ذاتيًا، أو ما يخص الشيء بالنظر إلى نسبته إلى غيره، ومقارنته معه.

الشيء من جهة عمومه وخصوصه وكليته، بل من جهة أخرى، ويجعل اسم العرض العام هذرا، فإنّ العرض العام موضوع بإزاء الخاص.

وإذ الخاص إنما يحسن أن يصير خاصا لأنه لنوع واحد، فإذن ليس أن يجُمل أخص الوجوه الثلاثة في استعمال لفظة الخاصة دالا على المعنى الذي هو أحد الخمسة. وهذا الاستعمال الأعم يجعل الخواص مقسومة إلى أقسام أربعة: خاصة للنوع ولغيره كذى الرجلين للإنسان بالقياس إلى الفرس، وأحراه بذلك ما كان للنوع كله؛ وخاصة للنوع وحده، وهذا إما لكله، وإما لكله كالملاحة والفلاحة للإنسان؛ والذي لكله إما دائما في كل وقت مثل ما يكون الإنسان ضحاكا أو ذا رجلين في طبعه، وإما لا دائما كالشباب للإنسان. فالخاصة - من حيث هي أَول أن تكون إحدى الخمس - هي ما ذكرناه، وأما من حيث هي أَوْلى بأن تكون خاصة فهي اللازمة المداومة التي لجميع النوع في كل زمان. ولا يتناقض قولنا: إنَّ كذا خاصة حقيقية، من حيث الاختصاص بالنوع، وليس هو الذي إليه قسمة الخمسة، وقولنا: إن الذي إليه قسمة الخمسة فهو خاصة حقيقية بحسب ذلك، ليس هو الذي هو الخاصة الحقيقية باختصاصه بالنوع. واعلم أنّ الخاصة التي هي إحدى الخمس هي الضحاك لا الضحك، والملاح لا المِلاحة، وعلى ما قيل في الفصل، وإن كنا نتجوز في الاستعمال أحيانا فنأخذ الضحك مكان ذلك.

وأما العرض العام[١] فهو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع لا بالذات، وهو أيضا كالأبيض لا كالبياض. وليس هذا العرض هو العرض الذي يناظر الجوهر كما يظنه أكثر الناس؛ فإنّ ذلك لا يحمل على موضوعه بأنه هو، بل يشتق له منه الاسم.

وهذه الخمسة حملها حملُ واحد، كما قد سبق لك مرارا. والعرض العام الذي هاهنا هو كالأبيض وكالواحد وما أشبه ذلك، فإنك تقول: زيد أبيض، أي زيد شيء

---

(١) ونستطيع أن نبسط العرض العام فنقول إنه صفة غير مميزة للنوع أو للجنس، وإنما هي صفة متشابهة قد توجد في كل الأنواع والأجناس، ولهذا فهي لا تعد مميزة لأنها عرض غير مخصص، مثل البياض والسواد فهو عرض قائم بالنبات والجماد والحيوان كل على حد سواء.

ذو بياض، والشيء ذو البياض محمولٌ حملا صادقا على زيد؛ والشيء ذو البياض ليس بعرض بالمعنى الذي يناظر الجوهر، بل البياض هو العرض بذلك المعنى. وكذلك تقول: إن الجسم محدث وقديم، وليس القديم أو المحدث جنسا ولا فصلا ولا خاصة ولا نوعاً للجسم، بل من جملة هذا الصنف من المحمولات، وليس المحدث عرضا بهذا المعنى، وإلا لكان الجسم موصوفا بالعرض من غير اشتقاق. فكان الجسم عرضا؛ بل معنى العرض هاهنا العرضي، وإنْ كان ليس بعرض بالمعنى الآخر؛ فمن العرضي ما هو خاص ومنه ما هو عام؛ فإنّ العرضي بإزاء الذاتي والجوهري، والعرض بإزاء الجوهر. والذاتي قد يكون عرضا كجنس العرض للعرض كاللون للبياض، وقد يكون جوهرا. والعرضي قد يكون عرضا وقد يكون جوهرا؛ وفي هذا الموضع إنما نعني بالعرض العرضي.

ولم تعلم بَعْد حالَ العرض الذي هو نظير الجوهر، وهذا شيء لم يلتفت إليه أولُ من قدم معرفة هذه الخمسة على المنطق، بل جعل للعرض العام حدودا مشهورة، مثل قولهم: (إن العرض هو الذي يكون ويفسد من غير فساد الموضوعَ أي حامله)؛ ومثل هذا قولهم: (هو الذي يمكن أَنْ يوجد لشيء واحد بعينه وأن لا يوجد، وأنه الذي ليس بجنس ولا فصل ولا خاصة ولا نوع، وهو أبداً قائم في موضوع).

فلنتأمل هذه الحدود والرسوم المشهورة. فأما الأول فإنّ فيه وجوها من الخلل: أحدها أنه لم يذكر فيه المعنى الذي كالجنس له وقد أشرنا إلى مثل ذلك في بعض حدود الفصل. والخلل الثاني أنه إنْ عنى بالكون والفساد حال ما يكون ويفسد في الوجود، فالأعراض العامة الغير المفارقة ليست كذلك، وهم مُقِرُّون أنَّ مِن العرض العام ما هو مفارق، ومنه ما هو غير مفارق. وإنْ عنى ما يكون في الوجود والوهم جميعا، فقد استعمل لفظا مشتركا عنده؛ فإن لفظة "يكون" ووقوعُها على الموجود وعلى المتوهم عنده إنما هو بالاشتباه، وهذا مما حذروا عنه؛ وسيتضح لك ذلك فيما بعد.

وبعد ذلك، فإنّ من الأمور العرضية التي ليست بذاتية ما إذا رفع بالتوهم استحال أن يكون الشيء قد بقي موجوداً غير فاسد، كما مر لك فيما سلف. نعم

ربما لم يستحل أن يتوهمه الوهم باقيا بعده لم يفسد، وهذا غير مذكور في هذا الرسم. وتجد هذه المغامز كلها محصلة في الرسم الثاني؛ فإنّ كثيرا من الأعراض لازمة دائمة، والدائم لا يكون ممكنا أن لا يوجد إلا في الوهم؛ ولم يشترط الوهم، وفي اشتراط الوهم أيضا ما قلنا. وأما الرسم السلبي الثالث، فأنّ الشخص من الأعراض يشارك فيه، والطبائع، من حيث هي طبائع، لا من حيث هي كلية، فإنْ أُلحقَ به أنه كليٌّ بهذه الصفة، خص العرض العام. لكن صاحب هذا القول قد ألحق به شيئا، وهو أنه قائم في موضوع، وإنما ألحق هذا إذ ظَنَّ أنَّ هذا العرض، الذي هو أحدُ الخمسة، وهو العرض الذي يناظر الجوهر. وقد قالوا: إن الفائدة في إلحاقه ذلك، هي أن يفرقوا بينه وبين اللفظ غير الدال، مثل قول القائل: شيصبان، وهذه خرافة؛ وذلك لأنه إنما يعنى بقوله (الذي ليس بجنس) اللفظَ الدال على معنى كلي، ليس ذلك المعنى معنى جنس ولا نوع ولا فصل ولا خاصة؛ فلا شركة في هذا اللفظ الغير الدال؛ لأنه ليس يحد في لفظ العرض هذا المسموع، حتى إذا قال: إنه ليس بجنس ولا نوع ولا فصل ولا خاصة، شاركه في هذا اللفظ لفظ آخر لا يدل على شيء، فيلزم إيراد الفصل بينه وبين ذلك. ولو كان إنما يعني بهذا اللفظ من حيث هو مسموع، لكان يشاركه في أنه ليس بجنس ولا فصل ولا نوع ولا خاصة ألفاظ أخرى مسموعة مما هي دالة.

الباب الثالث

الفصل الأول

في المشاركات والمباينات بين هذه الخمسة وأولها

بعد العامة ما بين الجنس والفصل

إنَّ في الوقوف على ما فَصّلناه من أمر هذه الخمسة عنى للمحصلين عن إيراد المشاركات والمباينات بين هذه الخمسة، لكنه قد جرت العادة في الكتب المدخلية بإيراد ذلك، فلنتحذ في ذلك حذوهم، ولنقتصر على ما أوردوه منه، ولنبدأ بالمشاركات فنقول: إنَّ المشاركة التي تعم الخمسة هي أنها كلية أي معقولة على كثيرين. وإذا اعترف بهذا مُصَنِّف المدخل، فقد اعترف بنقص الرسوم التي للفصل والخاصة والعرض، إذْ أغفل فيها ذكر الكلية.

وتشترك جميعها في شيء آخر، وهو أنَّ كل ما يحمل على المحمول منها الحملَ الذي يحمل به المحمول على موضوعه، فإنه يحمل على موضوعه؛ فطبيعة جنس الجنس محمولة على ما يحمل عليه الجنس، وكذلك جنس الفصل، وفصل الفصل؛ وكذلك ما يحمل على الخاصة والعرض؛ فإنّ الملوَّن الذي هو جنس الأبيض يحمل على زيد الأبيض، إذْ يحمل على عرضه العام؛ وكذلك المرئي، الذي هو عرض الأبيض، يحمل على زيد الأبيض، إذْ يقال لزيد والأبيض مرئي؛ وكذلك المتعجب الذي هو جنس الضحاك، فإنَّ جميع هذه تحمل بالتواطؤ[1]، أي تعطى ما تحمل عليه أسماؤها وحدودها؛ والجنس والفصل يعمهما.

---

(١) أي: بالتوافق.

في المشهور أنَّ طبيعةَ الجنس يجب فيها أنْ تقالَ على أنواع، وإن لم يجب ذلك فيها، فليس ذلك يمتنع فيها، وعلى الشرط الذي ستفهمه وقتا ما. وكذلك ليس يمتنع في طبيعة الفصل أن يقال على غير نوعه، لكن على هذا ما فرغنا عن ذكره سالفا. وقد مَثَّلوا لذلك الناطقَ، فإنه يحوى أنواعا، وقد علمتَ ما في هذا، ومع ما قد علمتَ فلم يُحسنوا في إيرادهم هذا المثال؛ فإنَّ الناطقَ إنما يحوي أنواعا كثيرة ليست هي الأنواع القريبة منه، بل هي أنواع النوع الواحد الذي قوَّمه الناطق عندهم، حين أضيف إلى الحي؛ وهذا أيضا قد فرغنا منه. فإنْ لم يعنوا بذلك الأنواع القريبة، بل أي أنواع كانت، فيجب أن لا ينسوا هذا حين يشاركون بين الجنس والنوع؛ فإنَّ مِنَ الأنواع ما يحوي أنواعا، ولا يجعلون هذا مشاركة بين الجنس والنوع.

والمشاركة الثانية المشهورة هي أنّ الجنس والفصل يشتركان في أن كل ما يحمل عليها من طريق ما هو، فإنه يحمل على ما تحتهما من الأنواع.

وقد علمتَ أنّ هذه المشاركة ليست تخص الجنس والفصل، بل هذه عامة، ألا أن يُقال إنّ ما يحمل عليهما من طريق ما هو، يحمل على ما تحتهما من طريق ما هو. وهذا شيء لم ينطق به مُصَرَّحا، ولو نُطِق به لصَحَّ، إذا عنى بالحمل من طريق ما هو غير ما يعني بالحمل في جواب ما هو، كما سنوضح لك عن قريب[1].

والمشاركة الثالثة المشهورة أن رفعهما علةُ رفع ما تحتهما من الأنواع؛ فإنه إذا رفعت الحيوانية والنطق ارتفع الإنسان والفرس وغير ذلك. وهذه المشاركة تابعةٌ لمشاركة هي الأصل، وهي أن كل واحد منهما جزءُ ماهية النوع ومقومٌ له، فهذا هو الأصل وذلك الفرع، وهذه خاصية مشتركة بين الجنس والفصل لا توجد لغيرهما.

وأما الخواص التي يباين بها الجنس غيره، فأول المشهورات[2] منها هو أنَّ الجنسَ يحمل على أكثر مما يحمل عليه الفصل والنوع والخاصة والعرض. أمّا أنّ

---

(١) الأرجح أن هذه المشاركة لا تخص الجنس والفصل فقط.

(٢) وهي قضايا يحكم بها لاعتراف جميع الناس بها لمصلحة عامة أو رأفة وحمية أو انفعالات من عادات وشرائع وآداب، والفرق بينها وبين الأوليات أن الإنسان لو خلا ونفسه مع قطع النظر عما وراء عقله، لم يحكم بها بخلاف الأوليات، كقولنا الظلم قبيح والعدل حسن، وكشف العورة مذموم، ومراعاة الضعفاء محمودة، ومن هذه ما يكون صادقا وما يكون كاذبا، ولكل قوم مشهورات، وأهل كل صناعة بحسبها.

الجنس أكثر حُوِيا من الفصل والنوع والخاصة، فهو أمرٌ ظاهر؛ فإنَّ الخاصةَ تخص النوع؛ وكذلك الفصل، ولكن بشرط لم يشرطه، وهو أن يقايس بين الجنس وبين فصلٍ تحته وخاصةٍ تحته. وأما العرض فليس بيّناً بنفسه أنه يجب أن يكون أقل من الجنس، وذلك أنّ خواص المقولات العشر التي نذكرها بعد. هي أعراض عامة لأنواعها، وليست أقل من الجنس في عمومها، بل منها ما هو أعم وأكثر، كما أنَّ كون الجوهر ثابتا على حدٍّ واحد فلا يقبل الأشد والأضعف هو أعم من الجوهر. فإنْ قال قائل: إنَّ هذا سلبٌ، وليس تحته معنى، فقد يمكننا أن نجد لوازم وعوارض أعم من مقولةٍ مقولةٍ، كالواحد وكالموجود، بل كالمحدث، بل مثل الحركة فإنها أكثر من الحيوان الناطق، وهو جنس عنده للإنسان.

والمباينة الثانية المذكورة بين الجنس والفصل فهي أنَّ الجنس يحوي الفصل بالقوة، أي إذا التفت إلى الطبيعة الموضوعة للجنسية: لم يجب ثبوت الفصل لها، ولم يمتنع، بل كان وجوده لها بالإمكان، فكان إمكانه إمكانا لا يستوفي طبيعة الجنس، بل يبقى لمقابله من طبيعته فصل. وهذا معنى الحوي، فإنّ الحاوي هو الذي يطابق كل شيء ويفضل عليه.

والمباينة الثالثة هي أنَّ الجنسَ أقدمُ من الفصل؛ وذلك لأن الجنس قد يوجد له الفصل المعين، وقد لا يوجد له، والفصل إنما وجوده في الجنس، ولذلك لا ترتفع طبيعة الجنس برفع طبيعة الفصل، وترتفع طبيعة الفصل برفع طبيعة الجنس. وفي هاتين المباينتين موضعُ شكٍ، فإنَّ من الفصول ما يقع خارجا عن طبيعة الجنس، مثل الانقسام بمتساويين، فإنه فصل الزوج فيما يُظَن، ويقع خارجا عن العدد؛ لكن الجواب عن هذا سيلوح لك في مواضع أخرى.

والمباينة الرابعة هي أنَّ الفصل يُحْمل من طريق أي شيء هو[1]، والجنس يحمل من طريق ما هو وهذا القول بانفراده لا يكون دالا على المباينة؛ فإنّ شيئين إذا وُصِفا بوصفتين مختلفتين لم يكن ذلك دليلا على مباينتهما. فإنّ قائلا لو قال: إنّ المباينة بين زيد وبين عمرو هي أن هذا حساس وذلك ناطق، أو أنّ هذا ملاح وذلك

---

(١) أي الكيفية، أي تعيين كيفية معينة من الكيفيات، لا استفسار عن ماهية ذات.

صائغ، لم يكن هذا القدر كافيا في التفريق، فإنّ الوصفتين المختلفتين في المفهوم ربما جاز أن يجتمعا، فلا يَبعُد أن يكون كونُ زيدٍ حساسا - وإنْ كان في المفهوم مخالفاً لكون عمرو ناطقا - هو مما لا يوجب أن يباين به زيدٌ عمرا، فلا يستحيل أن يكونَ كل واحد منهما - مع أنه حساس - ناطقا أيضا؛ لأنَّ الأوصافَ المختلفة المفهومات قد تجتمع في موصوف واحد؛ وكذلك الملاح والصائغ، بل يجب أن يكون بينهما قوة السلب، حتى يكون الحساس يلزمه أن لا يكون ناطقا، والناطق أن لا يكون حساسا. ثم كون الجنس مقولا في جواب ما هو لا يمنع أن يكون مقولا في جواب أي شيء هو، على أصول هؤلاء، ولا بينهما قوة هذا السلب، فإنه لا يمتنع أن يكون ما يقوم ماهية الشيء يميزه عما ليست له تلك الماهية، حتى يكون بالقياس إلى ما يشترك فيه مقولا في جواب ما هو، وبالقياس إلى ما يفترق به مقولا في جواب أي شيء هو؛ فهذا القدر لا يمنع أن يكون جنس الشيء هو أيضا فصلا له باعتبارين، إنْ كانت المباينة المطلوبة هي هذه، ولا يوجب أن يكون جنس الشيء ألبتة فصلا له. وأما أن يكون فصل الشيء جنس شيء آخر فذلك مما لا يمنعونه فيما أُقدر، وذلك كالحساس فإنه جنسٌ بوجهٍ للسميع والبصير، وفصلٌ للحيوان. فإنْ قال قائل: إنَّ الشيء الواحد قد يكون جنسا وفصلا لشيء واحد؛ فإنه، وإنْ كان جنسا وفصلا لشيء واحد، فإنَّ اعتبار أنه جنسٌ غيرُ اعتبارِ أنه فصل، وقال: نحن إنما نريد أن نوضح الفرق بين الاعتبارين اللذين يطلق على أحدهما اسم الجنسية، وعلى الآخر اسم الفَصْلية، لم نخالفه، ولم نبكته، ولم ننازعه في التسمية، ولكنه يكون غَيَّر مِنْ كلامنا معه؛ لأنَّ كلامنا مع الذي دل باسم الجنس والفصل على طبيعتين مختلفتين اختلافا لا يكون الشيء الواحد بالقياس إلى موضوع واحد موصوفا بكلا الطبيعتين، بل يجعل إحدى الطبيعتين صالحة لأحد الجوابين، والطبيعة الأخرى صالحةً للجواب الآخر؛ لكن الوجه الذي ذهبنا نحن إليه في تفهم المقول في جواب ما هو، والمقول في جواب أي شيء هو، يعلمك أنّ المقول في جواب ما هو، لا يكون مقولا في جواب أي شيء هو، وبالعكس، فتكون هذه المباينةُ على ذلك الوجه صحيحةً. لكن لقائل أنْ يقول: إنكم قد أطلقتم القول في عدة مواضع إن الفصل أيضا قد يقال من طريق ما هو، وخصوصا في كتاب البرهان

فنقول: إنه فرق بين قولنا إنّ الشيء مقول في جواب ما هو، وبين قولنا إنه مقول في طريق ما هو؛ كما أنه فرقٌ بين قولنا "الماهية" وبين قولنا "الداخل في الماهية" فالمقول من طريق ما هو كل ما يدخل في الماهية. ويكون في ذلك الطريق، وإنْ لم يكن وحده دالا على الماهية؛ والمقول في جواب ما هو، هو الذي وحده يكون جوابا إذا سُئِل عما هو. فالفصل يدخل في الماهية ويكون مقولا من طريق ما هو؛ إذْ هو جزءُ الشيء الذي يكون جوابا عن ما هو. لكنه ليس هو وحده مقولا في جواب ما هو.

وقد قال بعض الفضلاء: إنّ الفصل قد يكون مقولا في جواب ما هو أيضا في بعض الأشياء دون بعض، والجنس دائما دالّ على ما هو[1]؛ ذلك لأن الجنس يدل دائما على أصل ذات الشيء؛ وأما الفصول فربما كانت مناسبات وإضافات إلى أفعال وانفعالات أو أمور أخرى؛ فلذلك يجعل الجنس أَوْلى منه بما هو. وفي هذا الكلام خللان: أحدهما أنّ ما كان من الفصول يجري هذا المجرى، فلا يكون فصلا مقوما، بل يكون من الفصول اللوازم؛ والآخر أنّ الشيء إذا أريد أن يفرق بينه وبين الشيء الآخر بوصف، يجب أن يكون الوصفُ الذي يفرق بينه وبين الآخر موجودا له دون الآخر وجودا على الثبات، اللهم إلا أن لا تجعل التفرقة بالوصف، بل بأكثرية الوصف وأخلقيته؛ فيقال مثلا: إن الجنس هو الذي هو أَحْرى بأن يكون مقولا في جواب ما هو، والفصل هو الذي ليس هو بأحرى؛ فيكون الاختلاف ليس من جهة هذا الوصف، بل من جهة القَمِن، إذ هو موجود لأحدهما دون الآخر؛ فإنْ فُعِل ذلك كان فيه عدول عن حقيقة التعريف إلى أمر إضافي عرضي؛ وإن لم يفعل ذلك فيكون بين الجنس وبعض الفصول مشاركة في الحد، وبين الجنس وبعضها مباينة في الحد.

والمباينة التي بعد هذه هي أنّ الجنس لا يكون للأنواع إلا واحدا، والفصل قد يكون أكثر من واحد، كالناطق والمائت للإنسان. وفي إطلاق هذه المباينة بهذا المثال خلل؛ لأنه إنْ أخذ الجنس كيف كان، لا قريبا ملاصقا فقط، وجد للشيء أجناس كثيرة أيضا؛ فإن الأجناس في العموم قد يوجد الكثير منها للشيء الواحد،

---

(١) الجنس دائمًا يدل على ماهية الشيء أي صفته الذاتية، أما النوع فيهتم بتعيين الهيئة المحتمل وجود الشيء عليها.

ولكنها لا تكون كلها أجناسَ الشيء بالحقيقة، بل بعضها أجناس جنسه. وكذلك قد توجد فصول كثيرة متفاوتة في الترتيب، ولكنها لا تكون كلها فصول الشيء بالحقيقة، بل بعضها فصول جنسه، كما مُثِّل به؛ فإنَّ الناطق ليس فصلا قريبا للإنسان على هذه الطريقة التي رتبوا عليها قسمتهم، بل هو فصل جنسه. وإنما فصله الملاصق على هذا المذهب هو المائت، وهذا في مثاله واحد، بل كما أن الجنس الأقرب الذي ليس بجنس الجنس هو في مثاله واحد، كذلك الفصل الأقرب الذي ليس بفصل الجنس هو في مثاله واحد، وهو المائت. لكن قد يوجد لهذا الموضع أمثلة أخرى مثل الحساس والمتحرك بالإرادة؛ فإنهما على ظاهر الأمر فصلان قريبان للحيوان، فيكون الجنس القريب ليس إلا واحدا، والفصول القريبة قد تكون أكثر من واحد. وأيضا فإنَّ هاهنا وجهاً آخر، وهو أنَّ الأجناس الكثيرة ينحصر بعضها في بعض، حتى يحصل آخرها جنسا واحدا؛ والفصول الكثيرة تكون متباينة لا يدخل بعضها في بعض. وإشباع القولِ في هذا من حق صناعةٍ أخرى.

والمباينة التي بعد هذا هي أن الجنس كالمادة، والفصل كالصورة؛ ويتم بيان ذلك بأن يقال: والذي كالمادة يخالف الذي كالصورة. وأمّا أنَّ الجنس ليس بمادة، بل كالمادة، فلأن المادة لا تحمل على المركب حمل أنه هو، والجنس يحمل على النوع حمل أنَّ الجنس هو، وأنَّ المادة الموضوعة لصورتين متقابلتين لا تنتسب إليهما بالفعل إلا في زمانين، والجنس يكون مشتملا على الفصلين المتقابلين في زمان واحد. وهاهنا فروق أخرى تُذكر في غير هذا الموضع. وإذ الجنس ليس مادةً، فليس الفصلُ صورةً. وأما أنه كالمادة، فلأن طبيعته عند الذهن قابل للفصل، وإذا لحقه الفصل صار شيئا مُقوما بالفعل، كما هو حال المادة عند الصورة. وإذ الجنسُ للفصل كالمادة للصورة، فالفصل للجنس كالصورة للمادة.

الفصل الثاني

فصل في المشاركة والمباينة بين الجنس والنوع

وأما المشاركة الأولى المشهورة بين الجنس والنوع، فمشاركة كانت مع الفصل، وهي أنهما يتقدمان ما يحملان عليه، أي ما هما له جنس ونوع.

والثانية مشاركة عامة وهي أنَّ كل واحد منهما كلي. وقد نسي موردهما أنَّ هذه مشاركة جامعة قد ذُكرت مرة؛ فإنْ أرادوا أن يجعلوا هذا وجها خارجا عن ذلك، فيجب أن يعنى بالكلي غير الكلي على الإطلاق، بل كلي هو ماهية جزئياته بالشركة.

وأما المباينة الأولى فمثل ما كان مع الفصل، وهو أنَّ النوعَ مَحْوِي للجنس. والجنس ليس بمحوي للنوع.

وأخرى في قوتها وهي أنَّ طبيعة الجنس أقدم من طبيعة النوع، أي إذا وجدت طبيعة الجنس، لم يجب أن توجد طبيعة النوع؛ بل إذا رُفعت ارتفعت هي، وإذا رفعت طبيعةُ النوع، لم يجب أن ترفع طبيعة الجنس، بل إذا وجدت وجدت.

وثالثة قريبة من تينك، وهي أنَّ الجنس يحمل على النوع بالتواطؤ حملا كليا. والنوع لا يحمل على طبيعة الجنس حملا كليا. وهذا في ضمن المباينة التي قيلت من جهة الحوي وغير الحوي؛ وهذه المباينة ليست من المباينات التي في قوة السلب والإيجاب في أول الأمر؛ لأن ذلك إنما يكون أنْ لو قيل إنَّ الجنس يحمل على النوع بالتواطؤ كليا، ثم تسلب هذه الصفة بعينها عن النوع، بل إنما تسلب عن النوع في هذه المباينة صفة أخرى، وهي أنه لا يحمل على الجنس بالتواطؤ حملا كليا، وليس هذا المسلوب هو ذلك الموجب، لكن صورة هذه المباينة أن النوع لا يكافئ الجنس فيما للجنس عند النوع، وهذا لا يتأتى إلا بين مختلفين.

ومباينة أخرى أن كل واحد من الجنس والنوع يفضل على الآخر بوجه لا يفضل به الآخر عليه؛ فالجنس يفضل بالعموم، إذْ يحوي أمورا وموضوعات غير موضوعات النوع، والنوع يفضل بالمعنى، إذ يتضمن معنى الجنس ومعنى الفصل زائدا عليه؛ فإنه كما أن الحيوان يتضمن بالعموم الإنسان وما ليس بإنسان مما هو خارج عن الإنسانية، كذلك الإنسان يتضمن بالمعنى معنى الحيوانية، ومعنى خارجا عن الحيوانية وهو النطق.

ومباينة أخرى متكلفة، وهي أنه ليس في النوع جنس أجناس، ولا في الجنس نوع أنواع، وإنْ كان في كل واحد منهما متوسط.

وأما الجنس والخاصة فقد يشتركان في أنهما محمولان على النوع وتابعان؛ أي إذا وُجِد النوع وجدت الخاصة؛ والجنس أيضا. وهذه المشاركة قد توجد مع غير الخاصة؛ وهذه المشاركة هي مع الخاصة العامة.

وذكرت مشاركة أخرى وهي أن طبيعة الجنس تحمل على ما تحته بالسوية؛ إذْ أنواع الحيوان بالسوية حيوان، ولا تقبل الأشد والأضعف. وكذلك الخاصة كالضحاك على أشخاص الناس. وهذه المشاركة لو ذكرت في مشاركات الجنس والفصل والنوع، لكان ذلك أحرى؛ فنسي هناك وأورد في هذا الموضع؛ على أنه ليس هذا موافقا للخواص كلها؛ فإنّ الخجل بالفعل من خواص الناس وليس يستوى فيهم؛ وكذلك أمور أخرى لأمور أخرى. وبالجملة أي برهان قدمه الرجل على أن الخاصة هكذا، أو أي استقراء بَيَّنَهُ له؟ وإنما أورد له مثالا واحدا؛ وليس هذا وجه البيان العلمي للشيء الذي ليس بيّنا بنفسه وبالحقيقة فإن هذا الحكم إنما يصدق في بعض الخواص دون جميعها، وهي من الخواص الاستعدادية التي تتبع الصور فتكون للكل ودائما. وأما الخواص الدائمة التي تتبع المواد، فكثيرا ما تقبل الأشد والأضعف. والرجل ينسى هذا الاعتبار عن قريب، ويأخذ في تعريف الخاصة على جهة لا يستوى معها إعطاء هذه المباينة الخاصة، كما ستعرفه.

وذكرت مشاركة أخرى وهي أنهما كلاهما يحملان على ما تحتهما بالتواطؤ(١)، وهو أنْ يكون حملهما حمِلا بالاسم والحدِّ. وهذا أيضا قد كان يليق به أن يذكره لغيرهما؛ لكنه يجب لمن سمع هذا وتصوره وأقرَّ به أن لا ينسى حكمه في كتاب قاطيغورياس، حيث يُظَن أن المقول على الموضوع(٢)، وهو المقول بالتواطؤ، هو الذاتي فقط.

---

(١) أي بالتوافق بينهما.

(٢) إذا كان الموضوع في القضية اسما مشتركا لم تكن القضية واحدة، بل تكون عدتها على عدة المعاني التي يقال عليها ذلك الاسم، فتكون تلك المعاني موضوعات كثيرة يحمل محمول هو واحد.

وأما المباينات، فالأُولى منها هي أن الجنس متقدم بالذات، والخاصة متأخرة؛ إذ كانت الخاصة إنما تحدث مع حدوث النوع، فتنبعث إما من المادة كَعُرض الأظفار أو مثال آخر، وإما من الصورة كقبول العلم، وإما منهما جميعا كالضحك.

والثانية أنّ الجنس يحوي أنواعا، والخاصة نوعا منها.

ومباينة أخرى أنَّ الجنسَ يُحمل على كل واحد من الأنواع حَمْلا كليا، ولا ينعكس؛ إذْ لا يقال: وكل حيوان إنسان، كما يقال: كل إنسان حيوان. وأما الخاصة فإنها تنعكس، إذْ كل إنسان مستعد للضحك، وكل مستعد للضحك إنسان. وهذه المباينة بين الجنس والخاصة الدائمة العامة، أو بين طبيعتي الجنس والخاصة مطلقا؛ إذ تلك لا تحتمل وهذه تحتمل، أعني هذا العَكس. ويتبع هذه مباينة هي في ضمن تلك، وهي أنَّ الخاصة، وإن كانت لكل النوع ودائما كالجنس، فإنها لا تكون لغير النوع، والجنس يكون.

ومباينة أخرى منتزعة من المباينة الأولى، وهي أن الجنس يرفع الخاصة برفعه، من غير عكس. ومَنْ شاء أن يجعل هذه مباينة غير المباينة المعلقة بالتقدم والتأخر، لم تعوزه الحيلة فيه، ولكنه يكون قد أمعن في التكلف. وأما الجنس والعرض فيشتركان في أن كلَّ واحد منهما يقال على كثيرين، وهو المشاركة العامة؛ وليته قال (على كثيرين مختلفين بالنوع) ، فكان أورد مشاركة خاصة بين العرض والجنس، خصوصا ولم يذكر مشاركة أخرى. وأما المباينة الأولى فإن الجنس قبل النوع كما علمت. فإما النوع فهو قبل ما يعرض له، لأنه إنْ كان ما يعرض له منبعثا عن نوعيته، فتكون نوعيته قد تقررت بفصله، ثم لحقه ما لحقه، وهذا قد فرغ لك من شرحه. وإن كان من الأعراض التي تَعْرِض من خارج، فيكون النوع أولا قد حصل موضوعا حتى استعد لقبول ذلك العارض من خارج؛ لكن هذه المباينة موجودة أيضا بين الجنس والخاصة.

والمباينة الأخرى قد ذكرت هكذا: إن الأشياء التي تحت الجنس تشترك فيه بالسوية. وهذه عبارة محرفة ردية؛ لأنها تشير إلى فرق موجود بين موضوعاتهما، ليعاد ثانيا فيستدل بذلك على الفرق بينهما، بل كان يجب أن يقول: إنّ الجنس لا يحمل على الأشياء التي تحته إلا بالسوية، وذلك يحمل لا بالسوية، فيكون الفرق

واقعا في أول البيان، بل كان يجب أن يقول: والأعراض ربما حملت لا بالسوية؛ فإنه ليس جميع الأعراض تحمل إلا بالسوية كالمربع والمثلث وأمور أخري. ولفظ الرجل يُوهم أن كل عرض يُحمل لا بالسوية، ثم يأمل من هذا أنه إذا جاز في الأعراض أن يكون فيها محمولٌ لا بالسوية، فما المانع أن يكون كذلك في الخواص؟ فعسى أن يكون كونُ هذا أعم وذلك مساويا، مما يرخص لهذا فيما لا يرخص فيه لذلك.

والمباينة التي هي بعد هذه أنّ الأعراض توجد في الأشخاص على القصد الأول. وأما الأجناس والأنواع فهي أقدم من الأشخاص. وهذه المباينة عجيبة التحريف والتشويش؛ فإنه كان يجب أن يقول: إنّ الأعراض توجد في الأشخاص على القصد الأول، والأجناسَ والأنواعَ لا توجد على القصد الأول. أو يقول: إنّ الأجناس والأنواع أقدمُ من الأشخاص، والأعراض ليست أقدم، وما المانع من أن يكون الشيء أقدَم وموجوداً على القصد الأول؟ ثم إنْ كان معنى القصد الأول هو أن يحمل عليها لا بواسطة شيء، فإنّ النوع كذلك. وأما الجنس فعساه أنْ لا يكون كذلك؛ فإنه يحمل على الشخص بتوسط النوع. وأما النوع، فإنه محمول على الشخص بالقصد الأول، أو يشبه أن يكون الرجل قَدْ سَهَا في إيراد لفظة النوع، فقد كان مستغنيا عنه، إذْ كان وكدُه الاشتغالَ بالتمييز بين الجنس والعرض.

والمباينة التي بعد هذه هي أنّ الأجناس تقال من طريق ما هو، والأعراض لا تقال. وهذه المباينة موجودةٌ أيضا بين الجنس والخاصة، وقد أغفلها هنالك.

الفصل الثالث

فصل في المشاركات والمباينات الباقية

وأما الفصل والنوع فيشتركان بأنهما يحملان على ما تحتهما بالسوية.

والمشاركة الأخرى أنهما ذاتيان؛ وهذه تقع أيضا بين الجنس والفصل، ولم يذكرها.

وأما المباينة فإنَّ حَمْلَ النوع من طريق ما هو، وحَمْلَ الفصل من طريق أي شيء هو، وإنَّ الأنسان، وإنْ صَلُحَ أن يكون جوابا عن أي الحيوان، فليس ذلك له أولا وبذاته، بل بسبب الناطق. وقد بُحِث عن هذا قبل.

والمباينة الأخرى هي أن النوع لا يوجد ألبتة إلا محمولا على كثيرين مختلفين بالعدد فقط، والفصل في أكثر الأحوال أو في كثيرٍ من الأحوال يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع. وهذه المباينة بين الفصل والنوع السافل، لا بين الفصل والنوع المطلق.

والمباينة الثالثة هي أنَّ الفصل أقدم من النوع؛ وأَوْرَد مثاله من طريق الرفع بأن قال: إن الناطق يرفع برفعه الإنسان، ولا يرتفع برفع الإنسان، إذ الملك ناطق؛ ولم يأت بالفصل والنوع اللذين هما معا، بل أخذ فصلَ جنسِ الإنسان، وقايسه بالإنسان، وفعل نظير ما لفاعل أن يفعله قائلا: إنَّ النوع أقدم من الفصل؛ إذ الحي نوع للجسم، وهو أقدم من الفصل الذي هو الناطق. وكما أنَّ هذا القائل مُحَرِّف للحق بعدوله عن إيراد فصل ونوع متعادلين في الوضع، كذلك ذلك؛ لكن الفصل أقدمُ من النوع من جهة أنه علة وجوب وجوده، ونسبته إليه نسبة الصورة إلى المركب.

وأورد مباينة أخرى وهي أنَّ فصلين يأتلفان فَيُقوِّمان نوعا، والنوعان لا يأتلفان فيقَّوم منهما نوع؛ وجعل مثال الفصلين الناطق والمائت، وقد عُلِم أنهما غير متساوي التركيب، كما شرحناه قبل. لكن هذه المباينة تستمر على أحد اعتبارين: إما أن يُجْعل الفصلان من جنس فصلي الحساس والمتحرك بالإرادة، وإمَّا أن يقال: إنَّ الفصلين المختلفي الترتيب يجتمعان، فيحدث من اجتماعهما إلى ما تجتمع معه نوع، هو غير كل واحد منهما. وأما النوعان المختلفا الترتيب فلا يأتلفان، حتى يحدث منهما، غير كل واحد منهما، نوع آخر، بل يكون الأعم منهما جزءا من الأخص، ويكون الحاصل لا شيئا حاصلا من اجتماعهما، بل هو شيء هو أحدهما. والنوعان اللذان لا يختلفان في الترتيب بل يكونان متباينين، لا يجتمعان ألبتة. لكن لقائل أن يقول: إنَّ الناطقَ والمائت في أنفسهما نوعان من أشياء أخرى، وإنْ لم يكونا نوعين للناس، وقد اجتمعا فأحدثا نوعا، وكذلك كثير من الطبائع المختلفة

الأنواع تجتمع فيكون منها نوع ثالث بالاجتماع، كالاثنينية والثلاثية يفعلان بالاجتماع الخماسية، وهي نوع ثالث غيرهما، فإنّ الجواب أن الاعتبار الذي ذهب إليه في ذكر هذه المباينة غير هذا الاعتبار؛ وذلك أن الغرض فيما يقوله متوجه نحو أشياء محمولة على أشياء بأعيانها يشترك فيها؛ فإنها إذا كانت فصولا كالناطق والمائت اللذين قد يُقالان على موضوعات بأعيانها، فإنها إذا اجتمعت فعلت شيئا ثالثا يكون نوعا من الأنواع لتلك الأشياء، وتكون تلك الأشياء موضوعات له، كما توضع الأشخاص للأنواع، ولا يكون كذلك الناطق؛ لأن الحيوان داخل في ماهية تلك الأشخاص، وليس داخلا في ماهية الناطق والمائت؛ فليس الناطق والمائت نوعين بالقياس إليها، وإن كانا محمولين عليها، وإلا كانا متوسطين بينهما وبين الجنس الذي هو الحيوان، وكانا نوعين تحت الحيوان لا فصلين قاسمين؛ فقد وُجِد في الفصول فصلان يقومان نوعا مشاركا في الموضوعات، ولا يوجد ذلك في الأنواع. وأما أن تكون أنواع مختلفة فتفعل باجتماعها نوعا - موضوع ذلك النوع غير موضوعاتها - فذلك غير منكر، مثل موضوعات الخمسية فإنها غير موضوعات الاثنينية والثلاثية.

وأما الفصل والخاصة فيشتركان في أنهما يحملان على ما تحتهما بالسوية. ويجب أن تعلم أن هذا إنما هو في بعض الخواص التي منها الخاصة العامة الدائمة الصورية، فإن الضاحكين ضاحكون بالسوية كما أن الناطقين ناطقون بالسوية. ويشتركان في أنهما للكل ودائما، وهذا أيضا للخاصة العامة الدائمة. وأما المباينات فلأن الخاصة الحقيقية هي لنوع واحد، والفصل قد يكون لأنواع، وقد علمتَ ما في هذا.

وأتبع ذلك مباينة هي كأنها تلك أو لازمة لتلك، فقال: إنَّ الفصل قد لا ينعكس في الحمل؛ فلا يقال كل ناطق إنسان، كما يقال كل إنسان ناطق؛ وأما الخاصة الحقيقية فتنعكس.

وأما المشاركة بين الفصل وبين العرض الغير المفارق، فدوام وجودهما لموضوعاتهما.

وأما المباينات فالأولى منها أنَّ الفصل يحوي دائما ما هو له فصل، ولا يُحْوَى ألبتة. قال الرجل: وأما الأعراض فإنها تحوي غيرها، وذلك من حيث هي عامة، وتُحْوَى أيضا من غيرها من قِبَل أنَّ الموضوع لا يختص بقبول واحد منا محمولا عليه أو فيه، بل يوضع لغيره، فهو لذلك يحويه كما كان العرض يحويه؛ لأنه لا يختص بالحمل على الواحد من موضوعاته، بل يعرض لغيره. وقد نسي الرجل ما قاله: (إنَّ الموضوع الواحد قد تكون له فصول كثيرة تجتمع فيه). ثم الحوي كأنه لفظ مشكك غير علمي، لا ينبغي أن يستعمل؛ فإنَّ مفهومَ وجه الحوي المثبِت للعرض والجنس مباينٌ للوجه المسلوب. وقد كان له وجه آخر لو قاله لكان أصوب. وهو أن العرض قد يَحوِي ويُحْوَى، إذ هو من جهةٍ أعم ومن جهةٍ أخص، كالأبيض فإنه كما يحمل على غير الإنسان، فكذلك الإنسان قد يحمل على غير الأبيض، فيكون لا كل إنسان أبيض؛ ولا كل أبيض إنسان، بل بعض هذا ذاك، وبعض ذاك هذا؛ ولكن هذه مباينة مع بعض الأعراض. فتأمل انه كيف جعل العارض للشيء ولا يعمه خارجا من جملة العرض؛ وكان تَوَهَّم فيما سلف أنه فيه ومنه. وأما أنه كيف جعله كذلك، فلأنه جعل من شروط العرض التي بها يباين أنه يحوي النوع ويزيد عليه، اللهم إلا أن يكون أراد أنَّ هذه مباينة، لا لكل عرض، بل لعرض ما.

والمباينة الأخرى أنْ لا شيء من الفصول يقبل الزيادة والنقصان، بل طبيعة الفَصيلة تمتنع أن تقبل الزيادة والنقصان، وكون الشيء عَرَضاً لا يمنع ذلك؛ لكن الرجل أطلق أنَّ الأعراض تقبل الزيادة والنقصان.

ومباينة أخرى هي أنَّ الفَصيلة تمنع أن يوجد لمقابلاتها موضوع واحد بعينه، فيكون هو ناطقا وغير ناطق، والعرضية لا تمنع ذلك؛ فإن الأعراض الغير المفارقة قد يكون للمتضادات منها موضوع واحد.

وأما النوع فيشارك الخاصة الحقيقية في أن كل واحد منهما ينعكس على الآخر، فكل إنسان ضحاك، وكل ضحاك إنسان؛ وفي أنهما يوجدان معا لموضوعاتهما دائما.

أما المباينات فأولاها أنَّ الشيء الذي هو نوع لشيء يصير جنسا لشيء آخر، وأما الخاصة فلا تكون خاصة لشيء آخر؛ وهذه المباينة متشوشة ردية جدا. أمّا أولا فلأنه كان فيما سلف لا يلتفت إلى إيراد المباينة بين النوع المضايف للجنس وبين غيره، بل يشتغل بالنوع السافل، والآن فقد أعرض عن ذلك، واشتغل بالنوع المضايف للجنس، ثم الخطب في هذا يسير. لكنه لو كان قال: إنَّ النوع للشيء قد يصير خاصة لشيء آخر، ثم قال: إنَّ الخاصة لا تصير خاصة لشيء آخر، لكانت مباينة حسنة؛ ولكن الحكم في النوع كاذب. ولو قال: إنَّ النوع للشيء يصير جنسا لشيء آخر، والخاصة لا تصير جنسا لشيء آخر، لكان هذا أيضا صحيحا؛ ولكن الحكم في الخاصة كاذب. فكما أنَّ النوع الذي ليس بسافل يصير جنسا، كذلك الخاصة لنوع غير سافل تصير جنسا، فتكون خاصةً لنوع عال، وجنسا لأنواع لها، كاللون فإنه خاصة وجنس. ولو كان قال: إنَّ النوع للشيء قد يصير خاصة لشيء آخر، والخاصة لا تصير خاصة لشيء آخر لكان مستقيما.

ومباينة أخرى وهي أن النوع متقدمٌ في الوجود، والخاصةَ متأخرةٌ؛ وهذا مسلم معقول، كما قد سلف.

ثم أورد مباينة أخرى وهي أنَّ النوع موجود بالفعل دائما، وأما الخاصة فتوجد في بعض الأوقات. وهاهنا تشويش أيضا؛ وذلك أنه إنْ عنى بالخاصة مثل الضحك الذي بالفعل، فقد خرج عن المذهب الذي كان يسلكه إلى الآن؛ وإنْ عنى بالخاصة الاستعدادَ الطبيعي، فذلك موجود بالفعل دائما، فإنَّ كون الإنسان ضحاكا بالطبع موجود له بالفعل دائما. وهذه المباينة - إنْ صحت - فكان يجب أن يذكرها للجنس والفصل مع الخاصةَ أيضا.

ومباينة أخرى هي أنَّ حدَّيهما مختلفان، وهذه المباينة موجودة بين الجميع ليست تخص اعتبار الحال بين النوع والخاصة؛ وأمّا النوع والعرض فيعمهما أنهما كليان. قال: ولا يوجد لهما أشياء كثيرة يشتركان فيها لبعد ما بينهما؛ وأما المباينة فلأن هذه الماهية وذلك ليس، ولأن الجوهر[1] الواحد نوعه واحد، وأعراضه لا

---

(١) وهو "موجود لا في موضوع" والموضوع: محل يوجد متقوماً دون ما يحل فيه، فالصورة والمادة والجسم المركب منهما جواهر وكذلك المفارقات - أعني العقل والنفس.

يجب أن تكون واحدة. وهذه المباينة توجد أيضا بين الجنس والعرض، وبين النوع والخاصة، وبين الجنس والخاصة. وأيضا فإن النوع قبل العرض وجودا وتوهما، وإن النوع يستوي لموضوعاته المشتركة فيه، والعرض قد لا يستوي، وإن كان غير مفارق كسواد الزنوج. وأما الخاصة والعرض الغير المفارق فيشتركان في أنهما دائمان لموضوعاتهما؛ وقد كان يجب أن لا ينسى هذه المشاركة بين النوع وبين العرض الغير المفارق. ويختلفان بأن الخاصة توجد للنوع وحده، والعرض الغير المفارق يوجد لأكثر من نوع كالسواد للزنجي والغراب ويجب أن تتذكر هذا إذا رجعت إلى ما سلف في المقالة الأولى.

ومباينة أخرى أن الاشتراك في العرض لا يجب أن يكون بالسوية، وفي الخاصة يجب أن يكون بالسوية، وقد عرفتَ ما فيه.

فهذه هي الاشتراكات والمباينات المشهورة التي أوردها أول من أفرد لهذه الخمس الكليات كتابا، وقد ذكرناها على منهاج ذكره وترتيبه. وجميع ما أورده من المباينات التي ليست مباينة عامة، فيمكن أن يُعبر عنه فيقال مثلا: الفصل ليس من شأنه أن يكون كذا، ومن شأن بعض ما هو في طبيعة العرض مثلا أن يكون كذا، فيكون هذا تحسينا لقوله: (ومع ذلك مستمرا). ولو أنه وفق لكان يورد أولا المشاركات التي بين الخمسة، ثم التي بين أربعة أربعة، ثم التي بين ثلاثة ثلاثة، ثم التي بين اثنين اثنين، وكذلك كان يورد المباينات التي بين واحد وبين أربعة، ثم التي بين اثنين وثلاثة، ثم التي بين كل واحدة وواحدة أخرى خاصة، فيكون قد حفظ ما هو الواجب، ولا يكون قد ترك مشاركة ومباينة هي بين اثنين اثنين منها تركا مهملا، ويذكرهما بين اثنين آخرين، ربما كان ذكره فيما أهمله أوقع وأحسن.

الفصل الرابع

فصل في مناسبة بعض هذه الخمسة مع بعض

وإذْ قد عرفنا هذه الألفاظ الكلية الخمسة، فيجب أنْ نعلم أنَّ الشيء الذي هو منها جنس ليس جنسا لكل شيء، بل لنوعه فقط. وكذلك الفصل ليس يجب أن

يكون فصلا لكل شيء، بل إما من حيث هو مقسم فلجنسه، وإما من حيث هو مُقوِّم فلنوع ذلك الجنس[١]. وأن الشيء الواحد قد يجوز أن يكون جنسا أو كجنس، وفصلا ونوعا وخاصة وعرضا؛ فإنّ الحساس كالنوع من المدرك، وجنسٌ للسامع والمبصر، وفصل للحيوان؛ والماشي جنس لذي الرجلين ولذى أربع أرجل، ونوعٌ للمتنقل، وخاصةٌ للحيوانات، وعرضٌ عام للإنسان. وربما اجتمعت الخمسة في واحد.

والجنس ليس جنسا للفصل ألبتة، ولا الفصل نوعا للجنس، وإلا لاحتاج إلى فصل آخر، بل الفصل معنى خارج عن طبيعة الجنس؛ فإنّ الناطق ليس هو حيوانا ذا نطق، بل شيء ذو نطق، وإن كان يلزم أن يكون ذلك الشيء حيوانا، وأما الحيوان ذو النطق فهو الإنسان؛ ولو كان الحيوان داخلا في معنى الناطق لكان إذا قلت: حيوان ناطق، فقد قلت: حيوان هو حيوان ذو نطق، فإنّ ذا النطق والناطقَ شيء واحد. وإذا قيل الجنس على الفصل فهو كما يقال العرض اللازم على الشيء الذي يقال عليه ولا يدخل في ماهيته، لكنه كالمادة للفصل، ونسبة الفصل إليه من وجهٍ كنسبة الخاصة التي توجد في البعض، لكن الفصل يقومه موجودا بالفعل، وإن لم يدخل في حده وماهيته دخوله في إنيته، ككثير من العلل وكالصورة للمادة، هذا إن كان الفصل أخص على الإطلاق من الجنس، ولم يقع خارجا عنه ألبتة أو بالحقيقة، فإنَّ قول كل واحد منهما عند التحصيل هو على النوع. وهذه الأشياء تتحصل لك في الفلسفة الأولى.

والجنس تكون نسبته إلىَ الفصل كنسبة عارض عام؛ وأما العارض العام فإنه قد يكون بالقياس إلى الجنس خاصة، وبالقياس إلى النوع عرضا عاما، مثل الانتقال بالإرادة فإنه خاصة من خواص الحيوان، وعارض عام للإنسان؛ وربما كان خاصةً لجنس أعلى، مثل البياض فإنه من خواص الجسم المركب، وعارض عام للانسان، وربما كان من خواص أعلى الأجناس كلها؛ وربما لم يكن العارض العام خاصةً

---

(١) وهذا شيء عقلي ومنطقي بناء على القسمة العقلي لكل شيء فكل جنس تحته أنواع وكل نوع قد يكون جنسًا لما تحته، والجنس قد يكون نوعًا مندرجًا تحت أجناس فوقه.

لشيء من الأجناس، إذا كان قد يعرض لغير تلك المقولة، مثل امتناع قبول الأشد والأضعف، فإنه من لوازم الجوهر على سبيل العموم له ولغيره، وليس خاصةً لجنس من أجناسه، إذْ ستعلم أنَّ ذلك قد يقع في غير أعلى أجناسه. والحيوان نسبة إلى هذا الحيوان - من حيث هو حيوان ألحق به الإشارة ولم يعتبر فيع النطق - نسبة النوع إلى الأشخاص، فإنه مقول عليه قول النوع الذي هو نوع بالقياس إلى الأشخاص فقط على الأشخاص، لا نسبة الجنس، بل إنما هو جنس بالقياس إلى أشخاص الحيوان من حيث صارت ناطقة، وكذلك الناطق بالقياس إلى هذا الناطق غير مأخوذ معه الحيوانية، فإنه كنوع له بالمعنى المذكور لا كفصل، بل هو فصل لأشخاص الحيوان من حيث هي حيوان. والضحاك أيضا فإنه كالنوع لهذا الضحاك من غير أن يعتبر إنسانا، وإنما هو خاصة للإنسان ولأشخاص الناس؛ وكذلك الأبيض أيضا لهذا الأبيض، من حيث هو أبيض مشار إليه، فإنه كالنوع له.

والعرض العام إنما هو عرضٌ عام للشيء الذي هو موضوعٌ لكونه هذا الأبيض، لا لهذا الأبيض، من حيث هو هذا الأبيض.

واعلم أن هذه الخمسة قد يتركب بعضها مع بعض تركبا بعد تركب، فالجنس يتركب مع الفصل، فإن المدرك جنس فصل الإنسان الذي هو الناطق مثلا، أو ذو النفس فإنه جنس للناطق، فهو جنس الفصل، وقد عرض له أن كان فصل الجنس، لأنَّ ذا النفس فصلُ بعض الأجناس المتوسطة التي للإنسان. وقد يتركب الجنس مع العرض، مثل أنَّ الملون جنسُ عرض الإنسان الذي هو الأسود والأبيض، لكن هذا التركيب يخالف الأول؛ فإنه ليس يجب أن يكون جنس الفصل المقوم جنسا مقوما للنوع، وجنس العرض يجب أن يكون عرضا لاحقا لذلك النوع. نعم قد يكون جنس الفصل فصلا مقوما لجنس النوع، وكذلك قد يكون جنس العرض عرضا لاحقا لجنس النوع.

وأما تركيب الجنس مع الخاصة فمثل أنَّ المتعجب بالفعل جنسٌ للضحاك بالفعل الذي هو خاصة، والصَيَّاح جنس للصاهل الذي هو خاصة.

والفصل أيضا قد يتركب مع الجنس، كالحساس فإنه فصل جنس الإنسان؛ ويتركب مع الخاصة، مثل النسبة إلى قائمتين من قولنا: مساوي الزوايا الثلاث

لقائمتين، فإنه فصلُ خاصة المثلث؛ وقد يتركب مع العرض، كالمفرق للبصر فإنه فصل عرض القطن.

والخاصة قد تتركب مع الجنس، فإن المشي خاصة جنس الإنسان؛ وقد تتركب مع الفصل، فلا تفارق في كثير من المواضع خاصة النوع، وربما كان أعم من خاصة النوع وذلك إذا كان الفصل أعم، مثل المنقسم بمتساويين الذي هو فصل الزوج، فإنَّ ذا النصف خاصة لهذا.

وقد تتركب مع العرض العام فإن المبصر خاصة الملون، والملون عرضٌ عام للإنسان. والعرض قد يتركب مع الجنس فلا يفارق عرضَ النوع، لأنه يكون عرضا للنوع، لكن من أعراض النوع ما هو خاصةَ للجنس، وليس عرضا عاما للجنس بل خاصة، ومنه ما هو عرض عام لهما، وكذلك عرض الفصل وعرض الخاصة.

تم كتاب إيساغوجي. والحمد لمولى النعم ومرادف الآلاء والقسم.

الباب الرابع
المقولات

الفصل الأول

فصل في غرض المقولات

قد علمتَ فيما سلف مائيةَ اللفظ المركب ومائيةَ اللفظ المفرد، وعلمت أن اللفظ المركب إنما يتألف من اللفظ المفرد، وعلمت أن الألفاظ المفردة، من حيث هي كلية وجزئية وذاتية وعرضية، منقسمةٌ خمسة أقسام، فمن الواجب الآن أن تعلم أن معرفة هذه الأحوال الخمسة للألفاظ المفردة مُعينَةٌ على معرفة الألفاظ المركبة، من حيث تقصد المعرفة بها، وأن تعتقد أن هاهنا أحوالا أخرى للألفاظ المفردة غير محتاج إليها في معرفة الألفاظ المركبة؛ فليس كل أحوال الألفاظ المفردة[1] يحتاج

---

(١) دلالة اللفظ على المعنى بتوسط الوضع له مطابقة، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق. وبتوسطه لما دخل فيه ذلك المعنى تضمن، كدلالته على الحيوان وعلى الناطق فقط. وبتوسطه لما خرج عنه التزام، كدلالته على قابل العلم وصنعة الكتابة.
ويشترط في الدلالة الالتزامية كون الخارج بحالة يلزم من تصور المسمى في الذهن تصوره، وإلا لامتنع فهمه من اللفظ. ولا يشترط فيها كونه بحالة يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه فيه كدلالة لفظ العمى على البصر، مع عدم الملازمة بينهما في الخارج.
والمطابقة لا تستلزم التضمن كما في البسائط. وأما استلزامها الالتزام فغير متيقن، لأن وجود لازم ذهني لكل ماهية يلزم من تصورها تصوره غير معلوم، وما قيل إن تصور كل ماهية يستلزم تصور أنها ليست غيرها فممنوع. ومن هذا نتبين عدم استلزام التضمن الالتزام. وأما هما فلا يوجدان إلا مع المطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث إنه تابع بدون المتبوع.

=

إليها لينتفع بها في معرفة أحوال الألفاظ المركبة التركيب المقصود في المنطق، أما هذه فمما يُنتفع بالوقوف عليها في صناعة المنطق؛ وأنَّ الألفاظ المركبة[1] إنما تركب بحسب صناعة المنطق ليوقف على السبيل النافع في إفادة التصديق والتصور؛ وهذه الإفادة تتم بالقياسات وبالحدود وبالرسوم.

والقياسات مؤلفة من مقدمات، كما ستعرف، وتحتاج أن تكون موضوعاتها كلية لتدخل في العلوم؛ وتحتاج أن تكون موضوعاتها ومحمولاتها على نِسَبٍ من النِّسب المذكورة في الذاتية والعرضية حتى تدخل في البرهان.

=

والدال بالمطابقة إن قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فهو المركب، كرامي الحجارة، وإلا فهو المفرد. وهو إن لم يصلح أن يخبر به وحده، فهو الأداة كفي ولا؛ وإن صلح لذلك، فإن دل بهيئته على زمان معين من الأزمنة الثلاثة فهو الكلمة، وإن لم يدل فهو الاسم.

وحينئذ إما أن يكون معناه واحداً أو كثيراً. فإن كان الأول فإن تشخص ذلك المعنى سمي علماً، وإلا فمتواطئاً إن استوت أفراده الذهنية والخارجية فيه كالإنسان والشمس، ومشككاً إن كان حصوله في البعض أولى وأقدم وأشد من الآخر كالوجود بالنسبة للواجب والممكن. وإن كان الثاني فإن كان وضعه لتلك المعاني على السوية فهو المشترك كالعين، وإن لم يكن كذلك، بل وضع لأحدهما أولاً ثم نقل إلى الثاني.

وحينئذ إن ترك موضوعه الأول يسمى لفظاً منقولاً: عرفياً: إن كان الناقل هو العرف العام كالدابة، وشرعياً: إن كان الناقل هو الشرع كالصلاة والصوم، واصطلاحياً: إن كان هو العرف الخاص كاصطلاح النحاة والنظار، وإن لم يترك موضوعه الأول بالنسبة إلى المنقول عنه حقيقةً، وبالنسبة إلى المنقول عنه مجازاً: كالأسد بالنسبة إلى الحيوان المفترس والرجل الشجاع.

وكل لفظ فهو بالنسبة إلى لفظ آخر مرادف له إن توافقا في المعنى، ومباين له إن اختلفا فيه.

(١) المركب فهو إما تام: وهو الذي يصح السكوت عليه، أو غير تام. والتام إن احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضية، وإن لم يحتمل فهو الإنشاء. فإن دل على طلب الفعل دلالة أولية: أي وضعية فهو مع الاستعلاء أمر، كقولنا: اضرب أنت، ومع الخضوع سؤال ودعاء، ومع التساوي التماس؛ وإن لم يدل فهو تنبيه يندرج فيه التمني والترجي والتعجب والقسم والنداء. وأما غير التام فهو إما تقييدي كالحيوان الناطق، وإما غير تقييدي كالمركب من اسم وأداة، أو كلمة وأداة.

والقسمة أيضا إحدى الطرق الموصلة إلى اكتساب العلم بالمجهول. والقسمة الفاصلة هي التي تكون للأجناس إلى الأنواع بالفصول محفوظا فيها الترتيب، لئلا تقع طفرة من درجة إلى غير التي تليها. وقد تكون أيضا بالخواص والأعراض.

فمعرفة هذه المفردات الخمسة نافعة في القياسات؛ ومنفعتها في الحدود والرسوم أظهر: فإنَّ الحدود من الأجناس والفصول؛ والرسوم من الأجناس والخواص والأعراض، وهي في أكثر الأمر للأنواع.

فتقديم تعرُّف هذه الأحوال اللاحقة للألفاظ المفردة قبل الشروع في معرفة المركبات تقديمٌ إما ضروري وإما كالضروري.

وللألفاظ المفردة أحوال أخرى وهي دلالاتها على الامور الموجودة أحد الوجودَيْن اللذين بيَّناهما حين عرَّفنا موضوع المنطق. ولا ضرورة ألبتة إلى معرفة تلك، أعني في أن نتعلم صناعة المنطق، ولا شبه ضرورة، لا من جهة حال دلالتها على الأشخاص الجزئية؛ فإن ذلك مما لا ينتفع به في شيء من العلوم أصلا، فضلا عن المنطق، ولا من جهة حال دلالتها على الأنواع؛ لأن هذا أمر لم يعن به أحد في صناعة المنطق، وتمت صناعة المنطق دون ذلك، ولا من جهة حال دلالتها على الأجناس العالية، التي جرت العادة بتسميتها مقولات وإفراد كتاب في فاتحة علم المنطق لأجلها الذي يسمى قاطيغورياس؛ فإنَّ المتعلم للمنطق، إذا انتقل بعد معرفته بما عرفنا من أحوال الألفاظ المفردة، وعرف الاسم والكلمة[1]، أمكن أن ينتقل إلى

(١) واشترط في حد الكلمة أن تكون دالة على الزمان، لا بالعرض، لأن كثيرا من الناس يظن أن كل اسم يدل أيضا على زمان، إذ كان كل شيء عندهم في زمان، مثل: الإنسان، الحيوان، لتخرج عنها الأشياء التي هي في زمان بالعرض، وهي التي إذا فهمت معانيها لم ينجر معها في الذهن الزمان ضرورة، مثل: الإنسان، والحيوان. وهذه وإن كان كل واحد منها في زمان، فأسماؤها ليست تدل على أزمنتها بالذات، بل إن كان ولا بد فبالعرض، والكلمة فليست بالعرض تدل على الزمان، بل بالذات، وباضطرار. فإن الزمان لا يفارق الكلمة أصلا.
واشترط فيها أن تكون دلالتها على الزمان ببنيتها لتخرج عنها الألفاظ الدالة على أصناف الحركة، مثل: المشي، والعدو. فإن معاني هذه - إذا فهمت - انجر الزمان معها في الذهن ضرورة، وليس الزمان مقترنا بها إلا بالعرض، إذ كانت لا يمكن أن تفارق الزمان. وهذه وإن =

تعلم القضايا وأقسامها، والقياسات والتحديدات وأصنافها، ومواد القياسات والحدود البرهانية وغير البرهانية وأجناسها وأنواعها، وإن لم يخطر بباله أن هاهنا مقولات عشرا، وأنها هي التي تدل عليها أنفسها أو على ما يدخل فيها بالألفاظ المفردة.

ولا يعرض من إغفال ذلك خلل يُعْتَد به؛ ولا إنْ ظن أحدٌ أنَّ هذه المقولات أكثر عددا أو أقل عددا دخله من ذلك وَهنٌ في المنطق؛ وليس أن يعلم أنه هل هذه الأمور توصف بالجنسية أوجبُ عليه من أن يعلم أنه هل أمور أخرى توصف بالنوعية، بل معرفة هذه. أما من جهة كيفية الوجود، فإلى الفلسفة الأولى؛ ومعرفتُها

=

كان الزمان غير مفارق لها، فليست ألفاظها هي التي تفهم الزمان بنيتها وأشكالها، ولكن يلزم الزمان عند وجودها على أنه من خارج. كما أن القيام والقعود، وإن كانا لا يوجدان إلا في الإنسان والحيوان، فليست هذه الألفاظ بأشكالها دالة على الإنسان والحيوان، بل إن كان ذلك، فالبعرض. ولو كانت تدل بذاتها على الزمان المقترن بها، لكانت كل لفظة دلت على شيء، وكان يقترن إلى المعنى المدلول نعليه بتلك اللفظة أشياء أخر غيره، لدلت اللفظة - مع دلالتها على ذلك المعنى - على تلك الأشياء الأخر المقترنة إليه، ولكان يلزم في كثير من الألفاظ أن تدل على أشياء بلا نهاية.

واشترط فيه أنه دال على زمان محصل، لتخرج عنها الألفاظ الدالة من الأسماء على أزمنة فيها غير محصلة، مثل: السرعة والإبطاء، فإنهما يدلان على زمان - إذ كانت ماهيات هذه بالزمان - لكنه زمان غير محصل بالماضي، والمستقبل، والحاضر ثم اشترط فيه قولنا: (الزمان الذي فيه ذلك المعنى) لتخرج عنها الألفاظ الدالة على الأزمنة المحصلة أنفسها، مثل: اليوم، وأمس، وغد. فإن كل واحد منها يدل على زمان بعينه محصل، لا على معنى في ذلك الزمان، ولا على زمان ذلك الزمان.

والكلمة أيضا مع دلالاتها على زمان المعنى، تدل على موضوعه من غير تصريح، وتشارك في ذلك الأسماء المشتقة، مثل: الضارب، والشجاع، والفصيح. وتدل الكلمة أيضا بذاتها على وجود المعنى لشيء، فلذلك تكتفي بأنفسها في ارتباطها بالموضوع في القضية، وليس ذلك لأجل ما في بنيتها من الدلالة على الموضوع من غير تصريح. ولو كان لأجل ذلك، لكانت الأسماء المشتقة مكتفية بأنفسها في ارتباطها بالموضوع في القضايا، ولما احتاجت إلى كلمة وجودية: إما مظهرة في اللفظ، أو مضمرة.

من جهة تصور النفس لها، فإلى حد من العلم[١] الطبيعي يصاقب الفلسفة الأولى؛ ومعرفة أنها تستحق ألفاظا توقع عليها، فإلى صناعة اللغويين.

ومعرفة أن الألفاظ المفردة[٢] تقع على شيء منها، من غير تعيين الألفاظ التي تقع عليها، هي كمعرفة أن الأمور الموجودة لها ألفاظ مفردة موضوعة بالفعل أو في القوة. وليس أنْ يعرف المنطقي، من حيث هو منطقي، ذلك فيها أَوْلى من معرفة ذلك في غيرها؛ فإنه ليس يلزمه، من حيث هو منطقي، أن يشتغل بأن يعرف أن الألفاظ المفردة موضوعة لصنف من الأمور، وهو الكليات العامة، دون أن يعرف ذلك في صنف من الأمور، وهي الكليات الخاصة. نعم هاهنا شيء واحد وهو أن

(١) العلم إما تصور فقط: وهو حصول صورة الشي في العقل، وإما تصور معه حكم. وهو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً. ويقال للمجموع تصديق. وليس الكل من كل منهما بديهيا. وإلا لما جهلنا شيئاً، ولا نظرياً، وإلا لدار أو تسلسل. بل البعض من كل منهما بديهي، والبعض الآخر نظري يحصل بالفكر. وهو ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول. وذلك الترتيب ليس بصواب دائماً لمناقضة بعض العقلاء بعضاً في مقتضى أفكارهم، بل الإنسان الواحد يناقض نفسه في وقتين، فمست الحاجة إلى قانون يفيد معرفة طرق اكتساب النظريات من الضروريات، والإحاطة بالصحيح والفاسد من الفكر الواقع فيها، وهو المنطق. ورسموه بأنه: آلة قانونية تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر. وليس كله بديهياً، وإلا لاستغني عن تعلمه، ولا نظرياً وإلا لدار أو تسلسل، بل بعضه بديهي وبعضه نظري مستفاد منه.

(٢) الألفاظ المفردة منها ما هو اسم ومنها ما هو فعل قيل إن الألفاظ الدالة منها ما هو اسم، ومنها ما هو كلم - والكلم هي التي يسميها أهل العلم باللسان العربي الأفعال - ومنها ما هو مركب من الأسماء والكلم. فالأسماء مثل زيد وعمرو وإنسان وحيوان وبياض وسواد وعدالة وكتابة وعادل وكاتب وقائم وقاعد وأبيض وأسود، وبالجملة كل لفظ مفرد دال على المعنى من غير أن يدل بذاته على زمان المعنى. والكلم هي الأفعال مثل مشى ويمشي وسيمشي، وضرب ويضرب وسيضرب، وما أشبه ذلك. وبالجملة فإن الكلمة لفظة مفردة تدل على المعنى وعلى زمانه. فبعض الكلم يدل على زمان سالف مثل كتب وضرب، وبعضها على المستأنف مثل سيضرب، وبعضها على الحاضر مثل قولنا يضرب الآن. والمركب من الأسماء والكلم منه ما هو مركب من اسمين مثل قولنا زيد قام وعمرو إنسان والفرس حيوان، ومنه ما هو مركب من اسم وكلمة مثل قولنا زيد يمشي وعمرو كتب وخالد سيذهب وما أشبه ذلك.

المتعلم قد ينتفع بهذا التلقين انتفاعا من وجه، وهو أنه تحصل له إحاطةٌ ما بالأمور ويقتدر على إيراد الأمثلة.

وإذا كانت الحدود قد يعرض فيها اختلافٌ باختلاف وقوع المحدودات في مقولات شتى، كحال الشيء الذي من مقولة المضاف مثلا، فإنه يعرض له أن يحتاج في تحديده إلى أحوال لا تعرض لما يقع في مقولة الجوهر. وربما خَص أنواعَ الكمية في التحديد خواصُ هي لها دون أنواع الكيفية.

وإذا كانت هذه الأشياء مفهومةً على حيالها، كان تَعَلّمُ ذلك سهلا. بعد أن الحاجة إلى إفراد هذا التعليم غير ماسة في هذا المعنى؛ فإنه يمكن أن تعلم صناعة التحديد بكمالها من غير أن يحتاج إلى إفراد هذا الفن، وأن يقال: إن كانت أمور من المضاف فحكمها كذا، وأن كانت قوى وكيفيات فحكمها كذا. فيجب أن لا تتجاوز هذا القدر بطمعك في هذا الفن، وأن تتيقن أنه دخيل في صناعة المنطق، وأن تعلم شيئا آخر، وهو أن واضع هذا الكتاب لم يضعه على سبيل التعليم، بل على سبيل الوضع والتقليد؛ فإنه لا سبيل بالبيان المناسب للمنطق إلى أن تعلم ما يعلم فيه بالتحقيق.

ويجب أن تعلم أنّ كل ما يحاولون به إثبات العدد لهذه العشرة، وأنه لا علم لها، وأنه لا تداخل فيها، وأن لكل واحد منها خاصية كذا، وأن تسعة منها مخالفة للواحد الأول في أنه جوهر وهي أعراض، وما أشبه ذلك فإنها بيانات مجتلبة من صناعات أخرى ومقصر فيها كل التقصير. إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بالاستقصاء؛ ولا سبيل إلى الاستقصاء لا بعد الوصول إلى درجة العلم الذي يسمى فلسفة أولى.

فيجب أن تتحقق أنَّ الغرض في هذا الكتاب هو أن تعتقد أن أموراً عشرة هي أجناس عالية تحوي الموجودات[1]، وعليها تقع الألفاظ المفردة اعتقادا موضوعا

---

(١) الموجود يقال على الجوهر أولا، ثم على كل واحد من سائر المقولات، إذ كان الجوهر، كما تقدم، مستغنيا بنفسه في الوجود عن الأعراض، إذ كانت الأعراض تتبدل عليه، ولا ينقص وجوده زوال ما يزول عنه منها.

ووجود كل واحد من الأعراض في الجوهر، والجوهر إذ بطل، بطل العرض الذي قوامه به.
=

مسّلما، وأن تعلم أن واحدا منها جوهرٌ وأن التسعة الباقية أعراض، من غير أن يبرهن لك أن التسعة أعراض، بل يجب أن تقبله قبولا.

فلا سبيل إلى أن نبرهن لك الآن أن الكيفيات والكميات أعراض من غير أن نبرهن لك ضرورة ذلك العدد، بل تقبله قبولا، ومن غير أن نبرهن لك آن كل واحد منها جنس بالحقيقة، لا لفظ مشكك، ولا دال على لازم غير مقوم. فلا سبيل لك، في ابتداء التعليم، أن تعلم مثلا أن الكيفية تقع على الأنواع التي تحتها وقوع الجنس، وأنه ليست اسما مشتركا أو مشككا أو متواطئا، ولكنه مقوِّم لماهية ما تحته؛ وكذلك الكمية.

ومن اشتغل بذلك في هذا الكتاب فقد تكلف ما لا يفي به وسعه. وكذا حال الخواص التي تذكر، فإنها إنما تذكر ذكرا.

والدليل على أن الحق ما أقوله لك هو أن هذه المباحث قد تُركت في الكتاب الذي هو الأصل. وأيضا فقد اشمأز كافة المنطقيين المحصلين عن أن يكون هذا الكتاب نظرا في طبائع الموجودات، بل قالوا: إنه نظر فيها، من حيث هي مَدلول عليها بالألفاظ المفردة[1]. وليست البراهين التي تصحح أن هذه التسعة أعراض غير البراهين التي تدل على أحوال وجودها؛ ولا يوجد برهان على ذلك فيها، من حيث هي مدلول عليها بالألفاظ المفردة؛ وكذلك الحال في تلك المباحث الأخرى.

فإذا كان بيان هذه الأحوال فيها متعلقا بالنظر من حيث هي موجودة، لم يكن للاشمئزاز الذي يعتقدونه معنى؛ بل يكون هذا النظر فيها نظرا من حيث هي موجودة، ثم من حيث هي مدلول عليها باللفظ، فيكون قد جمع فيه وَجْهَا النظر.

=

ثم كل ما كان من باقي المقولات وجوده في الجوهر لا يتوسط عرض آخر من غير أن يكون تابعا في وجوده لمقولة أخرى سبق وجودها وجوده في الجوهر، كان أولى باسم الموجود.

ثم لك ما كان منها وجوده في الجوهر بتوسط أشياء أقل، كان أولى باسم الموجود من الذي وجوده في الجوهر بتوسط أشياء أكثر.

(١) كل مفهوم فهو جزئي إن منع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، وكلي إن لم يمنع. واللفظ الدال عليهما يسمى كلياً وجزئياً بالعرض.

والكلي إما أن يكون تمام ماهية ما تحته من الجزئيات وداخلاً فيها، أو خارجاً عنها.

على أن كل ما ينظر في أحواله، من حيث هو موجود، فقد يُشْعِر مع ذلك بحاله، من حيث هو مدلول عليه؛ فإنَّ لكل حقيقة من الوجود مطابقة من اللفظ. نعم لو كان لكونها مدلولا عليها خواص لا تتناول صرافة الوجود، وكان البحث في هذا الكتاب مقتصرا عليها ومنصرفا إليها، لكان بالحري أن يظن أن هذا الذي عرفوه من أمره غرض هذا الكتاب، حتى جردوه نظرا منطقيا، ليس فلسفة أولى ولا فلسفة طبيعية، أمر دقيق وإخراج لطيف وفصل غامض.

ولو كانوا يضعون هذه الأمور كلها وضعا على سبيل التسليم، ويقولون إن هذه جِماع الأمور التي عليها تقع الألفاظ المفردة ومنها تؤلف الألفاظ المركبة، بل هي الأمور التي معانيها في النفس هي مواد أجزاء المعاني المركبة في النفس التركيب الذي يتوصل به إلى إدراك المجهولات، وإن لم يكن هناك لفظ ألبتة، لكانوا يقولون أيضا شيئا. وأما إصرارهم على أن هذا بحث منطقي، وأن هذا متعلق بأن ألفاظا لا محالة، فتكلف بحت، فلذلك تبلدوا وتحيروا.

وأما نحن فنقول ما قلناه ثم نتبع منهاج القوم وعاداتهم، شئنا أو بينا، ونقول: إن هذا الكتاب وتقديمه، مع أنه ليس بكثير النفع؛ فإنه ربما ضر في بادئ الأمر؛ فما أكثر من شاهدته قد تشوشت نفسه بسبب قراءته هذا الكتاب، حتى تخيل منه أمورا لا سبيل إلى تحققها على كنهها في هذا الكتاب، فامتدت له خيالات مصروفة عن الحقيقة، وانبنت له عليها مذاهبُ وآراء دنست بذلك نفسه، وانسطر في لوح عقله ما لا ينمحي بانسطار غيره، وإذا خالطه شَوَّشَهُ.

الفصل الثاني

فصل في الألفاظ المتفقة والمتواطئة والمتباينة والمشتقة وما يجري مجراها

إن من الأمور المختلفة المتكثرة ما يشترك في اسم واحد، وذلك على وجهين: فإنه إما أن يكون على طريق التواطؤ، وإما أن يكون على غير طريق التواطؤ.

وطريق التواطؤ أن يكون الاسم لها واحدا وقولُ الجوهر، أعني حد الذات أو رسمه الذب بحسب ما يفهم من ذلك الاسم، واحدا من كل وجه؛ مثل قولنا الحيوان على الإنسان والفرس والثور، بل على زيد وعمرو وهذا الفرس وذلك الثور؛ فإن جميع ذلك يسمى حيوانا. وإذا أراد أحد أن يحد أو يرسم، وبالجملة أن يأتي بقول الجوهر، أي اللفظ المفصل الدال على معنى الذات فيها كلها، كان رسما أو حدا، فإن القول أعم من كل واحد منها. وحدُّه واحد فيها من كل وجه؛ أي يكون واحدا بالمعنى، وواحدا بالاستحقاق، لا يختلف فيها بالأولى والأحرى، والتقدم والتأخر، والشدة والضعف. ويجب أن تكون هذه المواطأة في القول الذي بحسب هذا الاسم؛ فإنه إذا وجد قول آخر يتحد فيه ويشارك، ولم يكن بحسب هذا الاسم، لم يصر له الاسم مقولا بالتواطؤ.

ونحن نعني هاهنا بالاسم كل لفظ دال، سواء كان ما يخص باسم الاسم، أو كان ما يخص باسم الكلمة، أو الثالث الذي لا يدل إلا بالمشاركة، كما سيأتيك بيانه بعد. فهذا ما يقال على سبيل التواطؤ.

فأما ما ليس على سبيل التواطؤ فإن جميعه قد يقال إنه باتفاق الاسم، وينقسم إلى أقسام ثلاثة: وذلك لأنه إما أن يكون المعنى فيها واحدا في نفسه، وإن اختلف من جهة أخرى، وإما أن لا يكون واحدا، ولكن يكون بينهما مشابهة ما، وإما أن لا يكون واحدا، ولا يكون أيضا بينهما مشابهة.

والذي يكون المعنى فيها واحدا، ولكن يختلف بعد ذلك، فمثل معنى الوجود: فإنه واحد في أشياء كثيرة، لكنه يختلف فيها؛ فإنه ليس موجودا فيها على صورة واحدة من كل وجه؛ فإنه موجود لبعضها قبل ولبعضها بعد؛ فإن الوجود للجوهر قبل الوجود لسائر ما يتبعه؛ وأيضا فإن الوجود لبعض الجواهر قبله لبعض الجواهر؛ وكذلك الوجود لبعض الأعراض قبله لبعض الأعراض. فهذا طريق التقدم والتأخر.

وكذلك قد يختلف من طريق الأَوْلى والأَحْرى؛ فإن الوجود لبعض الأشياء من ذاته، ولبعضها من غيره. والموجود بذاته أَوْلى بالوجود من الموجود بغيره، وكل ما هو متقدم بمعنى فهو أولى به، من غير عكس؛ فقد يكون شيئان يشتركان في معنى

من المعاني وليس هو لأحدهما قبل، بل هما فيه معا؛ لكن أحدهما أولى به لأنه أتم فيه وأثبت.

وأما الذي يختلف بالشدة والضعف فذلك إنما يكون في المعاني التي تقبل الشدة والضعف مثل البياض؛ فلذلك ما ليس يقال البياض على الذي في الثلج والذي في العاج على التواطؤ المطلق؛ ولا تقال الفلسفة على التي في المشائين والتي في الرواقيين على التواطؤ المطلق. وإنما نأتيك بأمثلة مشهورة يجب أن يسامح فيها بعد الوقوف على الغرض.

فما كان المفهوم من اللفظ فيه واحدا إذا جرد ولم يكن واحدا من كل جهة متشابها في الأشياء المتحدة في ذلك اللفظ فإنه يسمى اسما مشككا؛ وربما سمي باسم آخر.

والاسم المشكك قد يكون مطلقا، كما قلنا؛ وقد يكون بحسب النسبة إلى مبدأ واحد، كقولنا طبي للكتاب وللمبضع وللدواء؛ أو إلى غاية واحدة كقولنا صحي للدواء وللرياضة وللفصد، وربما كانت بحسب النسبة إلى مبدأ وغاية واحدة، كقولنا لجميع الأشياء إنها إلهية.

وأما الذي فيه اتفاق في قول الجوهر وشرح الاسم، لكن يكون اتفاق في معنى يتشابه به، فمثل قولنا الحيوان للفرس، والحيوان للمصَّور، والقائمة لرجل الحيوان، ولما يُقِلّ السرير، فإنه يسمى تشابه الاسم، وهو من جملة الاتفاق في الاسم؛ فإن المسميات بمثله إنما تتفق في الاسم ولا تتفق في قول الجوهر الذي بحسب الاسم؛ وذلك أنك إذا أتيت بقول الجوهر، حيث يقال حيوان للفرس، قلت إنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة، ولا تجد هذا القول هو القول الذي تأتي به إذا شرحتَ اسم الحيوان[1]، من حيث يقال على الصورة في الحائط، فإنك تقول شكل

---

(١) واسم الحيوان يدل من أحدهما على جسم متغذ حساس، ومن الثاني على أن شكله شكل متغذ حساس، فنأخذها على ذلك فقط. ومنه ما يقال على أمور لها نسب متشابهة إلى أشياء مختلفة، مثل: أساس الحائط، وقلب الحيوان، وطرف الطريق. فإن كل واحد منها يسمى مبدأ، لأن نسبة أساس الحائط إلى الحائط في التكون كنسبة قلب الحيوان إلى الحيوان، إذ كان كل واحد منها أول شيء يتكون من الجسم الذي هو فيه. ومنه ما يقال على أمور كثيرة =

صناعي يحاكى به ظاهر صورة الجسم الحساس المتحرك بالإرادة؛ وكذلك إذا شرحت اسم القائمة في الحيوان قلت: إنه عضو طبيعي يقوم عليه الحيوان ويمشي به: ولا تجد هذا الرسم في قائمة السرير، بل تقول: إنه جسم صناعي قائمة تبان من السرير يقل السرير. ومع ذلك فإنك تجد بين الأمرين شبها إما في شكل وإما في سائر الأحوال؛ فيكون ذلك الشبه هو الداعي إلى أن تعطي أحد الأمرين اسم الآخر، ويكون الاسم في أحد الأمرين موضوعا وضعا متقدما، ويكون في الثاني موضوعا ثانيا. فإذا قيس ذلك الاسم إلى الأمرين جميعا، سمي بالاسم المتشابه، وإذا قيس إلى الثاني منهما سمي بالاسم المنقول[1]، وربما كان المعنى المتشابه به معنى

=

تنسب إلى غاية واحدة، كقولنا: رجل حربي، وفرس حربي، وسلاح حربي، وكلام حربي، ودفتر حربي، فالحرب هي الغاية من هذه: فإن الرجل هو المستعد للحرب، والفرس والسلاح هما اللذان يستعملان في الحرب، والكلام يحث به على الحرب، والدفتر يتعلم منه كيف الحرب، أو تنسب إلى فاعل واحد، كقولنا: دفتر طبي، وعلاج طبي، وآلة طبية. فإن الطب هو الفاعل لهذه، والمستعمل لها؛ أو تنسب إلى شيء واحد، لا على أن ذلك الشيء غاية لها جميعا ولا فاعل لها جميعا، لكن تنسب إلى شيء واحد - ذلك الشيء الواحد - نسبا مختلفة، كقولنا: عنب خمري، ولون خمري، فالخمر هو شيء واحد ينسب هذان إليه نسبتين مختلفتين.

(١) الأسماء: منها مستعارة، ومنها منقولة، ومنها مشتركة، ومنها ما يقال بتواطؤ، ومنها ما يقال على الشيء بعموم وخصوص، ومنها ما هي متباينة، ومنها ما هي مترادفة، ومنها ما هي مشتقة.

فالاسم الذي يقال على الشيء باستعارة، هو أن يكون اسما ما دالا على ذات شيء راتبا عليه دائما من أول ما وضع، فيلقب به في الحين بعد الحين شيء آخر لمواصلته للأول بنحو ما من أنحاء المواصلة، أي نحو كان، من غير أن يجعل راتبا للثاني، دالا على ذاته.

والاسم المنقول: هو أن يؤخذ اسم مشهور كان منذ أول ما وضع دالا على ذات شيء ما، فيجعل بعد ذلك اسما دالا على ذات شيء آخر، ويبقى مشتركا بين الثاني والأول في غابر الزمان. وذلك إنما يكون في الأشياء التي تستنبط في الصنائع التي تنشأ، فلا يتفق في شيء منها أن يكون قبل ذلك مشهورا عند الجمهور، فلا يكون له عندهم اسم لأجل ذلك، فينقل

=

متقررا بنفسه، كالذي للحيوان المصور مع الحيوان الطبيعي؛ وربما كان نسبة ما؛ كما نقول لطرف الخط مبدأ، وللعلة مبدأ.

وربما كان هذا الاشتباه اشتباها حقيقيا، وربما كان اشتباها مجازيا بعيداً[1]، مثل قولهم كلب للنجم وللكلب الحيواني؛ وذلك لأنه لا تشابه بينهما في أمر حقيقي إلا في أمر مستعار؛ وذلك لأن النجم ربى كالتابع للصورة التي جعلت كالإنسان، ثم وجد الكلب أتبع الحيوانات للإنسان فسمي باسمه. فما كان سبيل نقل الاسم إليه هذا السبيل فلا ينبغي أن يجعل في هذا القسم، بل هو من القسم الثالث الذي لا اشتراك حقيقيا ولا تشابه فيه، مثل قولنا عين للبصر وعين للدينار. والسبب في وقوع هذا الاسم ليس ما ذهب إليه من قال إن الأمور، لما كانت غير متناهية، وكانت الألفاظ متناهية، من حيث تركيبها من حروف متناهية، وجب أن يكون الاسم الواحد تشترك فيه عدة أمور تلزمه. وليس كذلك؛ لا من جهة أن الحروف المتناهية قد يمكن أن تتركب منها تركيبات غير متناهية؛ وذلك لأن هذا الإمكان متعلق بتزيد مقادير ما يركب من الحروف. ثم اللسان والعادة لا تحتمل كل تطويل للتركيبات من الحروف،

=

المستنبط لها إليها أسماء الأشياء المشهورة الشبيهة بها، ويتحرك في ذلك اسم ما عنده أقرب شبها به.

والاسم الذي يقال باشتراك: هو الذي يقال من أول ما وضع على أمور كثيرة، من غير أن يدل على معنى واحد يعمها، أو اسم واحد يقال من أول ما وضع على أمور كثيرة، وحد كل واحد منها - المساوية دلالاته لدلالة ذلك الاسم عليه - غير حد الآخر.

والاسم الذي يقال بتواطؤ: هو الاسم الواحد الذي يقال من أول ما وضع على أشياء كثيرة، ويدل على معنى واحد يعمها، أو الذي يقال على أمور كثيرة، وحد كل منها - المساوية دلالاته لدلالة ذلك الاسم عليه - هو بعينه حد الآخر.

والفرق بين المنقول والمشترك: أن المشترك إنما وقع الاشتراك فيه منذ أول ما وضع من غير أن يكون أحدهما أسبق في الزمان بذلك الاسم. والمنقول هو الذي سبق به أحدهما في الزمان، ثم لقب به الثاني، واشترك فيه بينهما بعد ذلك.

(١) وهو ما يعرف بالمشترك اللفظي، مع اختلاف المعاني، وهو عكس المشترك المعنوي الذي يعني الاشتراك في بعض الماهية مع الخلاف في اللفظ.

بل هناك حد تنفر الطباع من استعمال ما هو أطول منه. وإذا كان كذلك، فقد حصل لصلوح التركيب حد محدود وجب له أن يتناهى ما يركب من الحروف؛ ولا لأن غير المتناهي إنما هو في الأشخاص دون الأنواع على ما يرون. ويقولون: إنه لو كان الاشتراك في الاسم إنما يوجبه غير المتناهي، لكان يجب أن تكون أسماء الأنواع أيضا لا يقع فيها اشتراك، فإن هذا البيان مختل لأن الأنواع قد لا تتناهى من وجه، كما علمت؛ ولأن الأشخاص إذا كانت غير متناهية، فأخذت من حيث هي أمور شاركتها الأنواع، فصارت الأمور غير متناهية وفيها الأنواع، وكانت الأنواع من جملة الأمور التي لا تتناهى؛ والتسمية إنما تقع على الأمور، من جهة ما هي أمور، لا من حيث هي أشخاص. فهذان الاعتراضان لا يكشفان ما في هذا من الغلط، بل وجه بيان الغلط في اشتغال من اشتغل بتعليل ذلك من كون الأشياء غير متناهية هو أن الأمور وإن كانت، من حيث هي أمور غير متناهية، فإنها، من حيث يقصدها المسمون بالتسمية، متناهية؛ فإن المسمين ليسوا يشرعون في أن يسموا كل واحد مما لا نهاية له؛ فإن ذلك لا يخطر ببالهم؛ فكيف يقصدون التسمية له؟ بل كل ما قصد تسميته فهو متناه. وقد كان يمكن أن يكون لكل واحد منه اسم مفرد؛ والدليل على ذلك أنك الآن لو شئت لأفردت لجميع ما وقعت فيه الشركة في الاسم اسما مفردا؛ لأن جميع ذلك متناه. فهذا القول إنما يبطل من هذا الوجه؛ وإن كان يمكن أن يعبر عن هذا القول بعبارة أخرى على وجه من وجوه التكلف.

والمحل يستمر؛ إلا أنه يرجع إلى بعض ما نريد أن نعطيه من السبب وذلك فنقول: إن السبب في وقوع هذه الشركة أحد شيئين: إما التشبيهات الاستعارية المجازية كما هي في لفظة "العين" فإنه لما كان اسما للبصر، وكان البصر من فعله المعاينة، وكانت المعاينة تدل بوجهٍ مَّا على الحضور، والحضور يدل على النقد، وكان النقد الحقيقي هو للدينار، سمي الدينار لذلك فيما نظن عينا، أو لأنه عزيزٍ عزَّ العين، أو شيء آخر من هذه الوجوه وربما كان ذلك على سبيل التذكر والتبرك، أو على سبيل الرجاء؛ وأكثر هذه في الجزئيات كمن يرغب في التسمية باسم نبي، أو يسمي ابنه باسم أبيه ليتذكره به. وأما الاتفاقات البخْتية الواقعة فلاختلاف المسمين التسميةَ الأولى؛ كأن بعضهم اتفق له أن أوقع اسم العين على

شيء والآخر اتفق له أن أوقعه على غيره؛ فيجوز إذن أن يكون سبب الاتفاق هو اختلاف حال مسميين، أو لاختلاف حال مسمّى واحد في زمانين صار فيهما كشخصين.

وهذا القسم الواقع فيه من الأسباب ما عددناه هو المخصوص باسم اشتراك الاسم؛ ويشارك التشابه بالاسم في أن الاسم يكون واحدا ومعناه ليس بواحد؛ ولا يرفع اشتراكَ الاسم ولا اتفاقه؛ بل يكون هناك قولٌ واحد متفق واسمٌ واحد متفق كل واحد منهما في الجميع؛ فإن هذا لا يمنع أن يكون القول المُتَّفَقُ فيه ليس بحسب هذا الاسم، مثل أن قائمة السرير وقائمة الحيوان يتفقان في اسم القائمة، ويتفقان في أن كل واحد منهما جوهرٌ ذو طول وعرض وعمق، وهذا لا يمنع أن يكون اسم القائمة مقولا عليهما بالاشتراك أو التشابه؛ وذلك لأن هذا ليس بحسب اسم القائمة بل بحسب لفظ آخر، وهو الجسم؛ ولا يمنع أن يكون لهذا القول اسمٌ آخر موضوع؛ وليس إذا لم يكن له اسم موضوع دلَّ ذلك على أنه بحسب هذا الاسم الذي هو القائمة.

وقد يتفق أن يكون الاسم الواحد مقولا على شيئين بالاتفاق وبالتواطؤ معا، مثل الأسود إذا قيل على رجل اسمه أسود وهو أيضا ملون بالسواد، وقيل على القير؛ فإنه إذا أخذ هذا الاسم على أنه اسم شخص الرجل، كان قوله عليه وعلى القير بالاتفاق، وإذا أخذ على أنه اسم الملون كان قوله عليهما بالتواطؤ. وقد يكون اللفظ الواحد أيضا مقولا على الشيء الواحد مع شيئين بالاتفاق والتواطؤ، كالعين للبصر مع بصر ومع ينبوع الماء وقد يكون مقولا على أشياء بأعيانها من جهتين بالتواطؤ والاتفاق، كما كان اتفق أن دل بالأسود، وهو لفظ واحد، على رجلين يسميان أسودين. والاسم الواحد قد يقال على الشيء الواحد من جهتين قولا بالاشتراك، مثل الأسود على المسمى بأسود ولونه أسود.

وربما كانت المعاني المختلفة في شيء واحد اختلافها بالعموم والخصوص ثم يقال عليها اسم واحد فيكون مقولا بالاشتراك، وذلك من حيث يدل على معان مختلفة. ويقع بسبب ذلك غلط كثير، كما يقال ممكن على غير الممتنع وعلى غير الضروري.

والأسماء المستعارة[1] والمجازية إذا استقرت فَفُهِمَ منها المعنى صار حكمها حكم المشتركة، إلا أنها تكون كذلك عند من يفهم معناها، ويجب أن تكون حينئذ من جملة المتشابهات المنقولة. وكما أنها في دلالتها قبل ذلك كانت مستعارة، كذلك كونها مشتركة قبل ذلك إنما هو بالاستعارة. والكليات كلها، إلا الجنس والنوع والفصل وحدها، فإنها تقع على جزئياتها التي تشترك فيها بالسوية وقوعا بالتواطؤ.

وليس ما يُظَنُّ من أنَّ الجنس والنوع والفصل وحدها هي التي تقع بالتواطؤ دون غيرها بشيء؛ وذلك لأن التواطؤ لم يكن تواطؤا بسبب كون المعنى ذاتيا، بل بسبب

(١) الأسماء المستعارة لا تستعمل في شيء من العلوم، ولا في الجدل، بل في الخطابة، والشعر.

والأسماء المنقولة تستعمل في العلوم وفي سائر الصنائع. وإنما تكون أسماء للأمور التي يختص بمعرفتها أهل الصنائع. ومتى استعمل في العلوم أمور مشهورة لها أسماء مشهورة، فإنه ينبغي لأهل العلوم وسائر أهل الصنائع أن يتركوا أسماءها في صنائعهم على ما هي عليه عند الجمهور. والأسماء المنقولة كثيرا ما تستعمل في الصنائع التي إليها نقلت مشتركة، مثل اسم الجوهر، فإنه منقول إلى العلوم النظرية، ويستعمل فيها باشتراك، وكذلك الطبيعة، وكثير غيرها من الأسماء.

والتي تقال باشتراك فقد يضطر إلى استعمالها في الصنائع كلها. ومتى استعمل منها شيء، فينبغي أن يخص المستعلم له جميع المعاني التي تحته ثم يعرف أنه إنما أراد من بينها معنى كذا وكذا، دون سائرها. فإنه إن لم يفعل ذلك، أمكن أن يفهم السامع غير الذي أراده القائل، فيغلط.

وكذلك ينبغي أن يفعل في الأسماء المنقولة لئلا يغلط الوارد على الصناعة، المبتدئ لتعملها، فيظن أنه إنما أريد بها في تلك الصناعة ما قد تعود أن يفهمه عنها قبل شروعه في الصناعة.

والأجناس العالية العشرة لها أسماء متباينة، وهي أسماؤها التي يخص واحد واحد منها واحدا واحدا من العشرة، مثل الجوهر، والكمية، والكيفية، وغير ذلك. ولها أسماء مترادفة يعم كل واحد منها جميعها، وهي: الموجود، والشيء، والأمر، والواحد. فإن كل واحد منها يسمى جميع هذه الأسماء. وكل واحد من هذه الأسماء يقال على جميعها باشتراك. وهو من أصناف الاسم المشترك فيما يقال بترتيب وتناسب.

كونه واحدا في المعنى غير مختلف. وهذه الوحدة قد توجد فيما هو ذاتي، وقد توجد فيما هو عرضي من الخواص والأعراض العامة.

وكما أنَّ للأشياء المتكثرة اعتباراً بحسب الاتفاق في الاسم الواحد، فكذلك لها اعتبار بحسب الاختلاف في الاسم؛ فإن الأشياء إذا تكثرت بالأسامي لم يَخْل إما أن يكون تكثرها مقارنا لتكثر مفهوماتها فيها فتسمى تلك الأمور متباينةَ الأسماء، كقولهم: حجر وإنسان وثور، وهذه هي التي تختلف بالأسامي وتختلف في قول الجوهر الذي بحسب تلك الأسامي؛ وإمَّا أن يكون التكثر في الأسامي ومفهوماتها واحدة، كما يقال: عسل وأَرى، فإن مفهومات هذه كلها واحدة، فتسمى أسماء مترادفة.

والتباين قد يقع على وجوه، فيقع في أشياء مختلفة الموضوعات، مثل الحجر والفرس؛ وقد يقع في شيء واحد متفق الموضوع مختلف الاعتبارات؛ فمن ذلك أن يكون أحد الاسمين له من حيث موضوعه، والآخر من حيث هو له وصف، كقولنا: سيف وصارم؛ فإن السيف يدل على ذات الآلة، والصارم يدل على حِدَّتِها. ومن ذلك أن يكون كل واحد من الاسمين يدل على وصف خاص مثل الصارم والمهند؛ فإن الصارم يدل على حدته والمهند على نسبته. ومن ذلك أن يكون أحدهما بسبب وصف، والآخر بسبب وصف للوصف، كقولك: ناطق وفصيح؛ فإن الناطق يدل على وصف، والفصيح يدل على وصف الوصف.

وفي جلة المتباينات ما يسمى مشتقة ومنسوبة، وهي التي هي من جهة ما ليس اسمها بواحدٍ ولا معناها واحدًا؛ فهي متباينة؛ لكن من حيث إنَّ بين الاسمين والمعنيين مشاكلة ما لا تبلغ أن تجعلها اسما واحدا أو معنى واحدا، فهي مشتقة. وليس هذا قسما خامسا يحوج إلى أن يُشترط في المتباينات من أنها هي التي تتباين في جميع الوجوه، فلا يكون فيها مشاركة في لفظٍ ولا معنى؛ فإن هذا تكلفٌ ويحُوج إلى زيادة أقسام؛ بل المشتقة[1] من جملة المتباينة.

(١) الاسم المشتق هو أن يؤخذ الاسم الدال على شيء ما مجردا عن كل ما يمكن أن يقترن به من خارج فيغير تغييرا يدل التغيير على اقتران ذلك الشيء بموضوع لم يصرح به ما هو.
=

والمشتق له الاسم هو الذي لما كانت له نسبة ما، أي نسبةٍ كانت إلى معنى من المعاني، سواء كان المعنى موجودا فيه كالفصاحة، أو له كالمال. أو موضوعا لعمل من أعماله كالحديد، فأريد أن يدُلَّ على وجود هذه النسبة له بلفظ يدُل على اللفظ الذي لذلك المعنى الأول، ولا يكون هو بعينه ليدل على مخالفة معنى النسبة لمعنى المنسوب إليه، وليس مباينا له من كل وجه فلا يصلح للإيماء إليه، خولف بين اللفظين بالشكل والتصريف مخالفة تدل بالاصطلاح اللغوي على النحو من التعلق الذي بينهما، فقيل: فصيح أو متمول أو حداد؛ أو زيدت فيه زيادة تدل على النسبة، فقيل: نحوي وقرشي؛ أو فُعِل به فعْلٌ يوجبه اصطلاح لغة دون لغة. ومن شأن هذا اللفظ الذي للثاني أن يقال له إنه مشتقٌّ من الأول، أو منسوبٌ إليه، كما لو كان مأخوذا بعينه، لقيل منقول بالاشتباه، كما لو لم يُسَمَّ مَنْ فيه العدلُ عادلا بل سُمِّي عدلا أيضا، لم يكن هذا من جملة ما يسمى مشتقا ومنسوبا، بل من جملة ما يقال باشتباه الاسم واتفاقه، وكان منقولا من الأول إلى الثاني لا مشتقا.

والمشتق يحتاج إلى اسمٍ موضوعٍ لمعنى، وإلى شيء آخر له نسبة إلى ذلك المعنى، وإلى مشاركةٍ لاسم هذا الآخر مع اسم الأول، وإلى تغييرٍ ما يلحقه.

ولمفرِّقٍ أن يفرق بين المشتق والمنسوب فيجعل المنسوبَ ما يدل بإلحاق لفظة النسبة بلفظ الشيء، كالهندي؛ ويجعل المشتق ما يدل بتغييرٍ يلحق اللفظ كالمهند. ولليونانية في الأمرين اصطلاح آخر.

=

فاسمه الدال على ذاته مجردا من موضوع هو المثال الأول، واسمه الغير الدال بالتغيير على موضوع لم يصرح به هو اسمه المشتق من المثال الأول.

وتغييره يكون إما بأن يغير شكله، وهو أن يبدل ترتيب بعض حروفه، أو يبدل بعض حركاته، وإما بأن يزاد فيه حروف، أو ينقص منه حروف، أو أن يغير بجميع هذه الأنحاء، وذلك مثل اسم القيام فإنه دال على ذات القيام مجردا دون الشيء الذي فيه القيام، فغير بأن بدل ترتيب بعض حروفه، وغير حركات بعضها، فتبدل شكله فصار منه قولنا: القائم، فدل على أن القيام مقترن بموضوع لم يصرح به. وذلك أن هذه التغايير تدل في كثير من الأشياء على ما يدل عليه قولنا: (ذو). فإنه لا فرق بين أن نقول: (قائم) وبين أن نقول: (ذو قيام).

الفصل الثالث

فصل في بيان ما يقال على موضوع أو لا يقال ويوجد في موضوع أو لا يوجد

أقول أولا إنه ربما أوْجَب استقصاءُ النظر عدولا عن المشهور؛ فإذا قرع سمعك ذلك فظن خيرا ولا تنقبض بسبب ورود ما لم تألفه عليك. واعلم أن العاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصا. وبعد ذلك فاعلم أن صفات الأمور على أقسام: لأنه إما أن يكون الموصوف قد استقر ذاته معنى قائما، ثم إن الصفة التي يوصف بها تلحقه خارجةً عنه لحوقَ عارض أو لازمٍ؛ وإما أن يكون الموصوف أخذ بحيث قد استقر ذاته، لكن الصفة التي يوصف بها ليست تلحقه لحوق أمرٍ خارج بل هو جزء من قوامه؛ وإما أن يكون أخذ بحيث لا يكون قد استقر ذاته بعد، والصفة تلحقه لتقرر ذاته وليست جزءا من ذاته؛ وإما أن يكون أخذ بحيث لا يكون قد استقر ذاته بعد، والصفة ليست تلحقه من خارج، بل هو جزء من وجوده؛ وإما أن لا يكون قد استقر ذاته، والصفة تلحقه لا لنفس ذاته، بل لحوق لازم لما يقرره أو عارض له أول.

مثال الأول قولك: الإنسان أبيض أو ضحاك.

ومثال الثاني قولك: الإنسان حيوان؛ فإن الإنسان طبيعة متحصلة لا تحتاج إلى ما يقومها، بعد ما هو إنسان. وإن أشكل عليك هذا فخذ مكانه زيدا؛ ومع ذلك، فإن الحيوان جزء من ماهيته.

ومثال الثالث الهيولى والصورة؛ فإن الصورة صفة للهيولى خارجة عن ذاتها تتقرر بها ذاتها قائمةً بالفعل، ولولاها لاستحال وجودها، لا على أن الصورة لازمة بعد التقوم، بل مقومة مثبتة، وليست مع ذلك جزءا من الهيولى. وقد فَهِمْتَ الفصلَ بين هذين.

ومثال الرابع الجوهر للجسم المحمول على الحيوان؛ فإن الجسم مطلقا لا يتقرر له وجود محصَّل لا يكون بعده إلا العوارض واللواحق الخارجة، بل يحتاج

إلى أمور خارجة فَضْلية تلحقه وتقوِّمه، والجوهر مع ذلك جزءٌ من ماهيته، أي جزءُ حَدِّه.

ومثال الخامس الهيولى إذا وصفت بالبياض أو السواد أو التحيز وما أشبه ذلك، وكذلك الجسم المطلق إذا وُصف بأنه مستعد للحركة والسكون في الأين وغير ذلك؛ فإن الهيولى غير متقررة الوجود بنفسها، وكذلك الجسم غير متقرر الوجود في نفسه. وهذه الأحوال ليست مما تقرر هذه أو ذاك، وإن كانت تلزم من بعد كل ما يتقرر بما تقرره أو تتبعه وتلحقه. فما كان من هذه الجملة له صفة ليست لاحقةً من خارج لتقوِّمه، بل كان الموصوف متقوما في ذاته أو غير متقوم، فإنه يسمى موضوعا لتلك الصفة؛ فلا تكون الهيولى موضوعةً للشيء الذي يسمى صورة؛ لأنها صفة خارجية مقوِّمة للهيولى شيئا بالفعل؛ ويكون الإنسان موضوعا للحيوان. لأن الحيوان ليس لاحقا له من الخارج، وإن كان يقومه، بل هو جزء وجوده؛ ويكون الجسم موضوعا للبياضِ، لأنه وإن لم يتقوم بعد، فليس يتقوم إذا تقوم بالبياض، بل إنما يتقوم بأشياء أخرى؛ فهو إذا قيس إلى البياض يكون قد تقوم دونه؛ ويكون البياض موضوعا للون، لأنه ليس يتقوم به على أنه من خارج؛ ويكون جميع ما نسبته إلى الصفة ليست على نسبة شيء إلى الخارج المقوم موضوعا، سواء كانت الصفة مقومة وليست خارجة، أو كانت خارجة وليست مقومة. فيجب أن تفهم من الموضوع هاهنا هذا، وإن كان قد يستعمل في مواضع أخرى استعمالات كثيرة.

وفي هذا التفصيل فوائد: إحداها الشعور بهذا الاختلاف؛ والثاني ليكون الموضوع المستعمل في نسبتي "في" و"على" المذكورين بعد معنى كالجامع، ثم تفصل النسبة إليهما، أعني إلى نسبة "في" وإلى نسبة "على"، وأن يكون بين العرض والصورة فرق، وأن يحتاج إلى أن يقال إن شيئا واحدا قد يكون عرضا وجوهرا؛ وهذه أشياء ستعرفها عن قريب، وتعرف ما في إغفال هذا الأصل الذي أعطيناك من الخلل.

فنقول: إن الأمر الذي ينسب إلى موضوع تكون نسبته إليه على وجهين: فإنه إمّا أن يكون بحيث يمكن أن يقال إن الموضوع هو كالحيوان الذي يمكن أن يقال إن الإنسان هو، حين يقال إن الإنسان حيوان، ومثل هذا، فهو المحمول على الشيء

والمحمول على الموضوع؛ وإما أن لا يكون بحيث يمكن أن يقال إنه هو، بل يقال إن فيه ذلك كالبياض الذي لا يمكن أن يقال لموضوعه، إذا فرِض ثوبا أو خشبة، إنه هو، فلا يقال ألبتة إن الثوب بياض أو الخشبة بياض ولأنه موجود للموضوع، فإما أن يقال: إن الثوب ذو بياض، أو يقال: إن الثوب مبيض أو أبيض. وهذا لا يكون بالحقيقة محمولا بالمعنى على الموضوع كما هو، بل إنما يكون المحمول بالمعنى لفظا مشتقا من لفِظِه، أو مؤلفا من لفِظه ولفِظ النسبة، أو يكون حمله بالاشتراك في الاسم لا في المعنى؛ ولكن مثل هذا، وإن لم يكن محمولا على الموضوع، فهو لا محالة يكون موجودا فيه. والموضوع، لما يحمل عليه إذا اعتبر مأخوذا بنفسه، من غير إلحاقِ سُورٍ به، فإنه لا يخلو إما أن يكون كليا أو جزئيا فإن كان جزئيا فالمحمول عليه إما أن يكون كليا أو جزئيا، فإن كان جزئيا لم يكن ذلك الجزئي غيره؛ فإن الجزئيين المتباينين لا يحمل أحدهما على الآخر. وإذا كان كذلك لم يكن هو في الحقيقة موضوعا ومحمولا على نفسه بحسب الطبع، بل بحسب القول واللسان، كما تقول: إن زيدا هو أبو القاسم أو هو ابن عمرو، اللهم إلا أن تعنى بابن عمرو معنى يجوز أن يشاركه فيه آخر فيكون كليا. فإن خصصته به، لم يكن ابن عمرو إلا هذا، وهذا هو زيد. وكذلك لو قلت هذا الأبيض هو هذا الكاتب، فإنما تشير إلى موضوع واحد؛ وليس كونه هذا الأبيض أولى بأن يوضع أو يحمل من الآخر، وإن كانت طبيعة الإنسان فيه أولى بأن توضع من طبيعة الكاتب، أعني المطلقين؛ وأما هذا الكاتب فهو بعينه هذا الإنسان. وإن أخذت أحدهما، من حيث هو هذا الإنسان بلا شرط فوق هذه الإنسانية، وأخذت الآخر بإزائه كذلك أيضا، لم يحمل أحدهما على الآخر؛ فإنه ليس إنسان ما، من حيث هو هذا الإنسان، هو هذا الكاتب؛ ولا هذا الكاتب، من حيث هو هذا الكاتب، هو هذا الإنسان؛ أعني من حيث الاعتبارين المختلفين، إذا وجهت الالتفات في كل واحد منهما إلى اعتباره الواحد مجردا بشرط أن لا تلتفِت إلى شيء آخر. ثم الاعتباران متباينان؛ ولهذا ليس هذا الكاتب، من حيث هو هذا الكاتب، هو هذا الطويل، من حيث هو هذا الطويل؛ بل أحدهما مسلوب عن الآخر؛ ولا حمل ولا وضع، وليس أحدهما موضوعا

للآخر ولا مقولا عليه، أي بالإيجاب. وأما إن كان الموضوع كليا، فإن المحمول عليه بالحقيقة لا يكون إلا كليا؛ فإن طبيعة الكلي لا تكون موضوعة بنفسها للشخصية من غير إلحاق سور الجزئي. وإلا لكانت الطبيعة الكلية تستحق في طبعها لأن تكون هذا المشار إليه.

وإذا كان الأمر على هذه الصورة فيكون كل ما يقال على موضوع يلزمه أن يكون كليا؛ هذا إن كان كونه على موضوع مفهوما على ما قلناه، وإن لم نجعل كذلك، بل جُعِل كونه على موضوع دالا على أنه مقول على كثيرين، كان هذا القول مرادفا لهذا الاسم، وكان في ترك اللفظ المشهور، وهو لفظ الكلية ولفظ المقول على كثيرين واختراع هذا اللفظ زيادة شغل لا فائدة فيه؛ وكان تصير الأمور، التي تنسب إلى أمور موضوعة لها على قسمين: أمور تقال على موضوعاتها، وأمور توجد في موضوعاتها تكلفا قد استعمل فيه لفظ الموضوع في موضع واحد على معنيين غير متفقين ولا متشاكلين متقاربين. وهذا شطط وفضل؛ بل الأحرى أن نسلك السبيل الذي سلكناه. وليس ولا في واحد من السبيلين ضرورة؛ ولو قيل كلي وجزئي لكان فيه الكفاية.

فإذ قد تكُلف هذا التكلف، فبالحري أن نجعل له وجها مفيدا على ما أوردناه فنقول الآن: إن كل ما هو على موضوع بالحقيقة فهو كلي، وكل كلي فإنه محمول على موضوع ضرورةً؛ لأن له جزئيات بفعل أو بقوة يقال عليها الكلي هذا القول؛ وكل موجود في موضوع فهو الذي يقال له عرض؛ وإذا كان كذلك فكل عرض فهو موجود في موضوع؛ فإن العرض اسم موضوع لهذا المعنى؛ ولا يلزمنا في هذه الجهة من الشناعة المنوطة بترادف الاسم ما لزم في الجهة الأخرى التي للكلي؛ وذلك لأن تلك الجهة إذا أمكن أن يقال فيها ما قيل، ولم يكن بالترادف، بقيت هذه الجهة على الترادف، ولم تلزم الأمور التي كانت تلزم. وذلك لأن الفائدة في استعمال لفظ الموجود في موضوع اسما مرادفا للعرض أو قولا مرادفا لاسمه يحصل بسبب القسم الذي في إيراده غير مرادف فائدة. على أن هذا ليس بالحقيقة اسما مرادفا للعرض بل قولا يشرح اسمه، إذ يلتفت إلى دلالة جزء جزء منه.

وأما الكلي فإنما يشرح اسمه قولك: "المقول على كثيرين" والمقول على موضوع اسم له معنى يلزمه أن يكون مقولا على كثيرين بالحجة[1] التي أومأنا إليها. وأما الموجود في موضوع فهو قول مرادف لاسم العرض، فإن العرضية ليست معناها إلا أن يكون للشيء وجود في موضوع ويكون المعنى بالموجود في الموضوع ما نقرره بعد. وإذ تقرر هذا فنقول: إن ما ليس من الأشياء مقولا على موضوع هو الجزئي، وبالعكس؛ وما ليس بموجود في موضوع فهو الذي نسميه الجوهر.

ثم إن قوما اشترطوا في المقول على الموضوع أن يكون ذاتيا مقوما للماهية، وفي الموجود في الموضوع أن يكون عرضيا، إذ كان العرض عندهم والعرضي شيئا واحدا، وإن كان كثيرا ما يختلفان؛ فلم يخطر لهم في هذا المكان كثرة اختلافهما ببال.

فهولاء حكموا بأن الأبيض إذا قيل على هذا الشيء الأبيض لم يكن مقولا على موضوع، بل موجودا في موضوع، إذ ظنوا أن الأبيض موجود في موضوع إذ ظنوا أن الأبيض عرض؛ بل جاوزوا هذا إلى أن قالوا: إن الكلي هو المقوم لماهية الشيء؛ فكأن غيره ليس بكل. فلنورد لفظ بعض مقدميهم في تصحيح هذا المعنى، ولندل على الفضيحة التي في ليتضح أن الصواب ما ذهبنا إليه. قال: وإنما قلت إن الكلي هو الذي يحمل على جزئياته عن طريق "ما الشيء"، وهو الذي يقال على موضوع، لأنه قد يحمل على الموضوع أشياء على غير هذه الجهة؛ مثال ذلك أن نحمل على زيد أنه يمشي، فنقول: إن زيدا يمشي؛ لكن معنى يمشي ليس يحمل على زيد على أنه أمر كلي وزيد جزئي؛ لأنه ليس يحمل على زيد عند المسألة عنه ما هو؛ لأنه إن سأل سائل: ما هو زيد، فأجابه المسؤول: بأنه يمشي، كان جوابه له خطأ وكذبا؛ لأن معنى يمشي ليس يدل على ماهية زيد، بل إنما هو فعل من أفعاله.

---

(١) الحجة على ثلاثة أقسام، لأن الاستدلال إما من حال الكلي على حال جزئياته، وإما من حال الجزئيات على حال كليها، وإما من حال أحد الجزئيين المندرجين تحت كلي على حال الجزئي الآخر، فالأول هو القياس، وقد سبق مفصلا، والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل.

فانظر إلى هذا المنطقي جعل مطلوبه ودعواه أن الكلي هو الذي يُحمل على جزئياته من طريق ما الشيء، ثم أراد أن يبين هذه الدعوى فجعل بيان ذلك من أن ما يحمل لا من طريق "ما الشيء" لا يكون كلياً؛ وهذا عكس النقيض(١) للمطلوب، ولو كان

(١) عكس النقيض:

هو عبارة عن جعل الجزء الأول من القضية نقيض الثاني، والثاني عين الأول، مع مخالفة الأصل في الكيف وموافقته في الصدق.

وأما الموجبات، فإن كانت كلية:

فسبع منها، وهي التي لا تنعكس سوالبها بالعكس المستوي لا تنعكس بعكس النقيض، لأنه يصدق: بالضرورة كل قمر فهو ليس بمنخسف وقت التربيع لا دائماً دون عكسه لما عرفت، وتنعكس الضرورية والدائمة دائمة كلية، لأنه إذا صدق: بالضرورة أو دائماً كل (ج ب)، فدائماً لا شيء مما ليس (ب ج)، وإلا فبعض ما ليس (ب) فهو (ج) بالفعل، وهو مع الأصل ينتج: بعض ما ليس (ب) فهو (ب) بالضرورة في الضرورية، ودائماً في الدائمة، وهو محال.

وأما المشروطة والعرفية العامتان، فتنعكسان عرفية عامة كلية، لأنه إذا صدق: بالضرورة أو دائماً كل (ج ب) ما دام (ج)، فدائماً لا شيء مما ليس (ب ج) ما دام ليس (ب)، وإلا فبعض ما ليس (ب) فهو (ج) حين هو ليس (ب). وهو مع الأصل ينتج: بعض ما ليس (ب) فهو (ب) حين هو ليس (ب)، وهو محال.

وأما الخاصتان فتنعكسان عرفية عامة لا دائمة في البعض، أما العرفية العامة فلاستلزام العامتين إياها، وأما اللادوام في البعض فلأنه يصدق: بعض ما ليس (ب) فهو (ج) بالإطلاق العام، وإلا فلا شيء مما ليس (ب ج) دائماً، فتنعكس إلى: لا شيء من (ج) ليس (ب) دائماً، وقد كان لا شيء من (ج ب) بالفعل بحكم اللادوام، ويلزمه كل (ج) فهو ليس (ب) بالفعل، لوجود الموضوع، هذا خلف.

وإن كانت جزئية:

فالخاصتان تنعكسان عرفية خاصة، لأنه إذا صدق: بالضرورة أو دائماً بعض (ج ب) ما دام (ج) لا دائماً، وجب أن يصدق: بعض ما ليس (ب) ليس (ج) ما دام ليس (ب) لا دائماً. لأنا نفرض ذات الموضوع، وهو (ج د ف د) ليس بالفعل (ب) للادوام لا ثبوت الباء له، وليس (ج) ما دام ليس (ب)، وإلا لكان (ج) حين هو ليس (ب) فليس (ب) حين هو (ج)، وقد كان (ب) ما دام (ج)، هذا خلف. و(د ج) بالفعل، وهو ظاهر، فبعض ما ليس (ب) ليس (ج) ما دام ليس (ب) لا دائماً، وهو المطلوب.

=

بيّناً أو مسلماً لكان الأول لازما عن كثب. ثم نَصَّ المسألةَ في جزئي، وهو أنه يمشي وترك الماشي، لأن هذه المغالطة كانت تظهر في الماشي أكثر، إذ كان الماشي اسما، وكان يمشي فعلا.

ويجب أن لا نضايق في هذا أيضا، بل نقول: فلما أراد أنْ يبين أنَّ "يمشي" ليس كليا، أخذ المطلوب الأول المشكوك فيه مقدمة كبرى في بيان أنَّ هذا ليس كليا، فقال: لأن "يمشي" لا يدل على ماهيته، وكل ما لا يكون مقولا في ماهية الشيء فلا يكون كليا، وهذا هو الأمر الذي انصرف عن المطلوب إلى بيانه على أنه والمطلوب سواء في الحكم. فإن ظن أن هذا غير المطلوب، بل يلزم عنه المطلوب، ومن شأن القياسات أن تأخذ أشياء هي ملزومات المطلوب، إذ كانت أعرف، فيقال له: لا يخلو إما أن تأخذ هذه المقدمة في هذا الموضع على أنها بينة، أو تتبين أولا ثم يتبين منها المطلوب. فإن كانت بينة بنفسها، فلا يحتاج إلى تكلف هذه القياسات، بل يجب أن يؤخذ هذا، فيقال: لما كان ما لا يكون مقولا في ماهية

=

وأما البواقي فلا تنعكس، لصدق قولنا: بعض الحيوان هو ليس بإنسان بالضرورة المطلقة، وبعض القمر هو ليس بمنخسف بالضرورة الوقتية، دون عكسهما بأعم الجهات، ومتى لم تنعكسا لم ينعكس شيء منها، لما عرفت في العكس المستوي.

وأما السوالب كلية كانت أو جزئية، فلا تنعكس كلية لاحتمال كون نقيض المحمول أعم من الموضوع. وتنعكس الخاصتان حينية مطلقة، لأنه إذا صدق: بالضرورة أو دائماً لا شيء من (ج ب) ما دام (ج) لا دائماً، فبعض ما ليس (ب ج) حين هو ليس (ب) بفرض الموضوع (د) فهو ليس (ب) بالفعل، و(ج) في بعض أوقات كونه ليس (ب) لأنه ليس (ب) في جميع أوقات كونه (ج). فبعض ما ليس (ب) فهو (ج) في بعض أحيان ليس (ب) وهو المدعى.

وأما الوقتيتان الوجوديتان فتنعكس مطلقة عامة لأنه إذا صدق: لا شيء من (ج ب) بإحدى هذه الجهات المذكورة، فبعض ما ليس (ب ج) بالإطلاق العام بفرض الموضوع (د) فهو ليس (ب)، و(ج) بالفعل لوجود الموضوع، فبعض ما ليس (ب) فهو (ج) بالفعل، وهو المطلوب. وهكذا بين عكوس جزئياتها.

وأما بواقي السوالب، والشرطيات موجبة كانت أو سالبة فغير معلومة الانعكاس، لعدم الظفر بالبرهان.

الشيء لا يكون كليا، فكلُّ كلي مقولٌ في جواب ما هو. ثم دعوى أنها بينة وأبين من أن كل كلي مقولٌ في جواب ما هو دعوى بعيدةٌ عن العقول؛ فإن من يقول: ليس كل كلي مقولا في جواب ما هو، يقول مع ذلك: ليس كل ما ليس مقولا في جواب ما هو فليس بكلي؛ وإن كان يحتاج إلى أن تبين هي ليبين منها المطلوب؛ فلم أخذت نفسها جزء القياس الذي يبينها ليتبين بها المطلوب؟ ثم هل لإدخال "يمشي" هاهنا فائدة إلا أن يجعل ذلك مكان المحمولات على الشيء التي ليست كلية؟ فتبين أن المحمولات لا من طريق ما هو لا تكون كلية، فكيف يكون ذلك بأن يؤخذ أن المحمولات لا من طريق ما هو ليست كلية؟ وقد أومأ في هذا الفصل إلى شيء ولم يفصح به، وهو أشبه ما قاله في ما يخيل وهو أن "يمشي" ليس كليا، لأن زيدا ليس جزئياً "يمشي". فإن قوله: لأن زيدا ليس جزئيا "يمشي" هو مما يسبق إلى الذهن قبوله، إذ قد سبق إلى الذهن أن زيدا شخص من نوع الإنسان، والشخص جزئي للنوع، فيسبق إلى الظن أنه جزئي للنوع، ليس جزئيا لغيره؛ كأن الشيء لا يجوز أن يكون جزئي شيئين.

لكن يجب أن يحصل المفهوم من قولنا إن كذا جزئي كذا[1]، فنقول: إن قولنا كذا جزئي كذا، معناه أنه أحد ما يوصف بكذا، فيكون كذا، لا يلزم أن يوصف ذلك الجزئي به وحده، فيكون كذا صفة له ولغيره بفعل أو قوة. فإذا كان الوصف مما يحمل عليه وحده بالفعل والقوة معا، إن كان كذلك، لم يكن هو جزئي ذلك الوصف. وأما إذا كان يوصف به هو وغيره وصفاً بمفهوم واحد، وحدٍّ واحدٍ، ووصفاً على سبيل أنه هو من غير اشتقاق، فهو أعم في الوقوع منه، وذلك أخص منه؛ فإن زيدا أخص من "يمشي" و"يمشي" أعم من زيد. فإن زيدا لا يقال إلا على واحد، و"يمشي" يقال على ما يقال له زيد وعلى غيره؛ فيكون زيد أحد الأمور الجزئية التي يحمل عليها "يمشي". وإنما نعني بالجزئي هذا.

---

(١) أي يجب أن يعطينا ذلك قدرًا من المعنى لا كل المعنى، وهذا القدر من المعنى هو قدر من الإدراك.

وأما أن المحمول العام على زيد وغيره يجب أن يكون أمرا يحمل عليه في ذاته فهو شرط زائد لزيد على الجزئية وللصفة على الكلية. وقد أجمع الناس على أن الخواص والأعراض كلية؛ ولها، من حيث هي خواص وأعراض، جزئيات غريبة عنها؛ فإن الضحاك بالقياس إلى هذا الضحاك، من حيث هو هذا الضحاك، ليس خاصة، بل نوع ومقوم لماهيته كما علمت، بل هو خاصة للإنسان. وجزئيات الضحاك، من حيث هو خاصة هي أشخاص الإنسان. وأشخاص الناس، من حيث هي أناس، فلا تتقوم بالضحاك؛ فإنه غير داخل في ماهيتها؛ وذلك لأنه ليس يقوم ماهيته، ومع ذلك فهو كلي مقول على كثيرين هي جزيئاته، من حيث هو خاصة ثم إن كان الأبيض للإنسان و"يمشي" لزيد ليس مما يكون مقولا على موضوع، بل هو عرض، لم يخل إما أن يكون اسم العرض يقال على العرضي وعلى العرض الحقيقي باشتراك بحتٍ، لا تشكيك ولا تواطؤ فيه، أوْ لا يكون مقولا بالاشتراك.

فإن كان مقولا باشتراك وجب أن تكون الأقسام بحسب المعاني أكثر من الأقسام التي يوردونها؛ إذ أصول الأقسام حينئذ تكون ستة: كلي وجزئي وجوهر وعرض، الذي بأحد المعنيين، وجوهر وعرض، الذي هو بمعنى الجوهري والعرضي؛ وكل واحد من العرضين قد استعمل في الأمثلة التي لهم في هذا الباب؛ أعني قد استعمل هؤلاء المدخلون هذه الشروط الفاسدة. لست أعني أن أول من علمنا هذا أدخل شيئا من ذلك.

وأما إن كان وقوع العرض عليهما بالتواطؤ، فليدلَّ على هذا المعنى؛ لكنهم اتفقوا أن الذي في موضوع لا يشاركه موضوعه في الحد والاسم جميعا، بل ربما يشاركه في الاسم فقط، ولا يحمل عليه حده. ثم إذا قلنا لزيد إنه يمشي وإنه أبيض، وطلبنا حد "يمشي" وهو أنه شيء ينتقل من مكان إلى مكان بتقديم قَدَمٍ واعتمادٍ على أخرى، وطلبنا حد الأبيض وهو شيء ملون بلون مُفَرِّق للبصر، فنجد هذين الحدين كليهما مما يقال على زيد؛ فإن زيدا كما يقال له يمشي، كذلك يقال إنه ينتقل من مكان إلى مكان بتقديم قدم واعتماد على أخرى؛ وكما يقال إنه أبيض، كذلك يقال إنه جسم ملون بلون مفرق للبصر. فمن البين أن هذا الكلام مما يجب أن لا يلتفت إليه.

ويجب أن تتذكر هاهنا ما قيل في المشاركات والمباينات المتفق منهم على تسليمها إن الخمسة تحمل على تواطؤ وإن الخاصة أيضا تحمل بتواطؤ، فتعلم أنهم سريعا ما ينسون؛ اللهم إلا أن يقولوا إن المشاركة في الحدّ هي أن يكون الحد ليس محمولا فقط، بل أن يكون حدا، فتكون الأجناس الطبيعية لا تشاركها الأنواع في الحدود بل في الأسماء فقط؛ فإن حدود الأجناس ليست حدوداً للأنواع؛ وأيضا فإن الأشخاص لا حدود لها، فكيف تشارك الأجناس في الحدود. فإن تكلفوا شططا آخر وقالوا: إن المشاركة في الحد هي أن يكون ما هو حد لأحدهما إما حدا للآخر أو جزء حد للآخر، فيكذبهم تصديقهم أن الجنس يشارك الخاصة في أن الجنس والخاصة تحملان على ما تحتهما بالتواطؤ وبالاسم وبالحد؛ وقد أقروا كلهم بهذا.

فليس إذن معنى المشاركة في الحد هو هذا، بل أن يكون ما هو مفهومٌ للاسم وحدٌ أو رسمٌ له يحمل على الشيء الذي يحمل عليه الاسم: فيوصف الشيء بمعنى الاسم كما يسمى بلفظه، وإن لم يكن ذلك حدا له.

فبهذه الأشياء يتبين أنهم أغفلوا إغفالا كثيرا. ويتبين أن السبب في ذلك ظنهم أن العرض، الذي هو أحد الخمسة، هو العرض الذي نتكلم فيه في هذا الكتاب. بل قد يتبين بذلك أن كل معنى عام يقال على أكثر من واحد، كيف قيل، فهو كلي؛ والمعنى الخاص جزئي؛ وأن العرض الذي يقابل الجوهر هو الذي سنحده؛ وأن الأمور: إما مقولة له على موضوع، غير موجودة في موضوع، وهي كليات أشياء هي جواهر؛ فلأنها كليات، فهي تقال "على"؛ ولأنها جواهر، فلا توجد "في"؛ وإما موجودة في موضوع غير مقولة على موضوع وهي جزئيات الأعراض، فإنها، لأنها أعراض، موجودة "في"، ولأنها جزئية، ليست "على"؛ وإما مقولة على موضوع، موجودة في موضوع وهي كليات الأعراض، فإنها، بالقياس إلى جزئياتها، كالبياض بالقياس إلى بياض ما مقولة على موضوع؛ ولأنها أعراض فهي موجودة في موضوع؛ وإما لا مقولة "على" ولا موجودة "في"، وهي جزئيات الجواهر، كزيد وعمرو وهذه المادة وهذه الصورة وهذه النفس؛ ولأنها جواهر، ليست موجودةً في موضوع؛ ولأنها جزئية، ليست مقولةً على موضوع.

الفصل الرابع

فصل في شرح حد العرض وهو أنه موجود في موضوع

فلنبين الآن معنى قولنا الموجود في موضوع. فقد رسم أنه: "الموجود في شيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه". فقولنا إنه الموجود في شيء يقع على أشياء كثيرة: على بعضها بالتواطؤ، وعلى بعضها بالتشكيك، وعلى بعضها بالاشتباه. وليس وقوعه على جميع تلك الأشياء وقوع لفظ متواطئ، ولا وقوع لفظٍ مشكك، بل وقوع لفظ مشترك، أعني إذا قيس إلى جميعها؛ ولا هذا البيان المبني عليه بيان حَدِّيٌّ ولا رسمٌ حقيقي؛ بل هو نوع من البيان المحالِ به على الاسم، كما يبين اسمٌ باسمٍ أشهر وأعرف.

ومأخذ ذلك هو أن الجمهور يعرفون أشياء يقال لها إنها في شيء؛ فيريد الآتي بهذا البيان أن يقول: إن هذا العرض هو الكائن في الموضوع وإن كونه في الموضوع ليس كذا من الكون في شيء ولا كذا حتى يزول الاشتراك في الاسم؛ فيبقى معنى واحد ينبه عليه بالمثال، بعد أن أزيلت الشبهة التي من اشتراك الاسم. فإن إزالة الشُّبَهِ باشتراك الاسم قد يمكن على نحوين: أحدهما أن يؤتى بالحد المراد بالاسم، أو يؤتى بالرسم؛ والثاني أن تنفي المعاني الداخلة تحت اشتراك الاسم حتى يدل على الباقي، لا من ذاته، ولكن بسلب ما ليس له. فقوله: "الموجود في شيء" يفرق بين حال العرض وبين حال الكل في الأجزاء؛ فإنَّ للكل صورة تمامية لا توجد قائمة بنفسها، ولكن في أجزائها جملتها، لا في واحدٍ واحدٍ منها، فإن العَشْرية كليةَ ما ولا توجد حاصلةً في واحدٍ واحدٍ، بل في الأجزاء كلها؛ فإنها، إذا توافت واجتمعت، حصلت حينئذ صورة العشرية. ويتضح لك هذا على كنهه من الفلسفة الأولى. فإذا قيل "الموجود في شيء" فقد زالت مشابهة العرض للكلية.

ولقائل أن يقول: إن الإضافات كالمماسة وكالمؤاخاة وغير ذلك إنما توجد في شيئين لا في شيء واحد، فيكون جوابه ما نقوله في موضعه من تعريفنا المضاف،

ولقائل أن يقول: إن الزمان عندكم عرض وليس في شيء، فيكون جوابه: إنه في شيء: وبيانه في العلم الطبيعي.

ولقائل أن يقول: إن المكان أيضا عرض وليس في المكان، فيكون جوابه: إنه في شيء آخر؛ وبيانه أيضا في العلم الطبيعي. فإن المنطقي لا يفي ببيان ذلك؛ بل يجب أن ينبه حتى لا يحسب أن هذه المقدمة. وهي أن الزمان ليس في شيء، مسلمة؛ وكذلك غيرها.

ولقائل أن يقول: إن الكل، وإن كان قد يكون جوهرا، فإنَّ الكليَّةَ هي في أشياء وهي عرض؛ لأن الكلية، وهي مثل العَشْرِيَّة وغيرها، لا تعدّ عندكم جواهر، بل هي أعراض، وليس وجودها في شيء واحد؛ فيقال: إنه ليس يمنع أن يكون الموضوع الأول للعرض مؤلفاً من أشياء كثيرة تكون جملتها قد صارت موضوعاً للعرض؛ وتكون تلك الجملة هي الموضوع لذلك العرض، من حيث هي جملة، وتكون، من حيث هي جملة، شيئا واحدا. فإن كانت الكلية عرضا ولها موضوع، فالموضوع الذي يحملها ليس موضوعا لها، من حيث هو أشياء، حتى يكون كل واحد منها يحمل ذلك العرض، بل من حيث هناك حاصل من اجتماعها، وإنما يمنع من أن يكون العرض في أشياء على أن يكون الواحد منه عرضا في كل واحد منها.

فإن قال قائل: فلِم لم يكن جوابكم في وجود الكل في الأجزاء هذا الجواب؟ ولِم احتجتم أن تفِصلوا بين العرض وبين الكل بأن الكل في الأشياء، إذ ليس الكل في واحدٍ واحدٍ منها، بل في الجملة، وتلك الجملة واحدة، من حيث هي جملة؟ فنقول: إن الكل ليس يجوز أن يقال لأنه في جملة الأجزاء، لأنه نفسه جملة الأجزاء، فلا يكون مجموع الأجزاء شيئا دون الكل؛ فكيف يكون الكل في نفسه؟ وأما الكلية فهي التي يقال فيها ذلك، وهي حال هذه الجملة، من حيث هي جملة. وبالحقيقة فإن قول القائل "إنَّ الكل في الأجزاء" قول مجازي، ومعناه أن وجود الكلية التي بها الكل هو ما هو في الأجزاء، كأن الأجزاء أشياء يعرض لها هيئة ما يكون منها الكل، وتلك الهيئة هي الكلية، وتلك الهيئة عرض جامع، والكل هو المؤلف من تلك الهيئةِ والأفرادِ؛ فيكون بالعرض ما يقال للكل إنه في الأجزاء، أي كليته في الأجزاء وقوامه في الأجزاء. وبالحري أن لا تحتاج أن تشتغل بهذا الفرق

كل الاشتغال إلا لما يقع من الالتباس في بادئ الأمر بين المستعمَل بالحقيقة وبين المجازي.

وفي أمثال هذه المواضع فقد يحسن أن تعرف الفرق أيضا بين الحقيقي وبين المجازي الذي ربما لم تعرف في بادئ الأمر أنه مجازي. ويشبه أن لا تكون بنا حاجة داعية إلى هذا الفرق.

وأظن أن الراسم الأول لم يذهب ذهنه إلى شيء في أمر هذا الفرق، بل اخترعه المتكلفون. فيكون الوجه المتكلف لهذا الفرق هو أنه إذا قيل للكل إنه في أمر، فإنما يقال إنه في أشياء؛ وإن كان هو بالحقيقة لا في شيء ولا في أشياء منها.

وأما العرضُ فإنما هو عرضٌ، لأنه في شيء؛ فإن اتفق أن كان بوجهٍ ما في أشياء، فليس هو عرضا من أجل ذلك، بل من أجل أنه في شيء، إما مجموعها أو غير ذلك وأما الكل فإن كونه كلا إنما هو بحسب ما يقال مجازا إنه في أشياء لا في شيء.

فهذا وجه بيان هذا الفرق. وما أراه يحتاج إليه؛ وإن احتيج إلى ذلك، كان فرقا أيضا بين وجود العرض في الموضوع، وبين وجود الجنس في الأنواع، من حيث العموم، ووجود النوع في الأشخاص؛ وبالجملة بينه وبين وجود الكلي في الجزئيات من حيث هو كلي.

وإذا عنينا بقولنا "الموجود في شيء"، أي في شيء متحصل القوام بنفسه، قد تمت شيئيته دون ما يوجد فيه، أو يتم دونها فلا يقومه ما يحله، كان فرقا بين حال العرض في الموضوع وحال الصورة في المادة؛ فإن الصورة هي الأمر الذي يجعل محله موجودا بالفعل؛ ومحله ليس بنفسه شيئا بالفعل إلا بالصورة.

وقوله: "لا كجزء منه" يفرق بين ذلك وبين وجود الجزء في الكل وبين وجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد، من حيث هما طبيعتان، وبين وجود عمومية النوع في عمومية الجنس، من حيث هما عامان؛ وبالجملة يفرق بين حال العرض في الموضوع وبين حال الجزئي في الكلي الذي من هذه الجهة يقال للجزئي إنه في الكلي؛ وكذلك يفرق بينه وبين وجود المادة في المركب والصورة في المركب.

وقوله: "ولا يمكن قوامه مفارقا له" يفرق بين كون العرض في موضوعه وكون الشيء في الزمان؛ لأن الشيء في أي زمان فَرَضْتَه يمكنك أن تجعله مفارقا له إلى زمان آخر، ولا كذلك حال العرض في موضوعه.

وكذلك الشيء في المكان؛ فإن كونه في المكان لا يوجب أن يكون هو بحيث لا يقوم دون المكان؛ فإنه، لا من حيث هو ذو مكان، ولا من حيث ذلك مكان، يلزم أن لا يفارق ذو المكان المكانَ؛ بل إنْ كان ولا بد، فلسبب آخر. وكون العرض في موضوع، يوجب ذلك، من حيث هذا موضوع، وذلك عرض.

وكذلك كون الشيء في الغاية؛ فإنَّ كون الشيء في الغاية قد يفارق الغاية، كالإنسان في السعادة، والبدن في الصحة، والسايس في السياسة.

وكذلك كون الجوهر في العرض؛ فإنَّ الجوهرَ يفارق العرض ويصح له دونه قوام. وكذلك المادة، من حيث لها معنى المادة، لا يمتنع عليها أن تفارق الصورة إلى أخرى. وطبيعة الجنس قد توجد مفارقة لطبيعة النوع في نوع آخر. على أنَّ في مثل هذا نظراً ليس يفي به المنطق.

لكن الشكوك على هذا كثيرة، ولنذكرها ولنحلها حلا. من ذلك أن الشيء يقال إنه في الزمان المطلق ولا يفارق الزمان المطلق؛ وأن الشيء يقال له إنه في المكان المطلق، ولا يفارق المكان المطلق؛ والجوهر يقال إنه في العرض المطلق كذلك، ولا يفارق العرض المطلق. وبعض الأجسام لا يصح لها أن توجد إلا في المكان الذي هي فيه وليست أعراضا، كالقمر في فلكه. وبعض المواد لا تفارق الصورة التي لها إلى أخرى كمادة الفلك، وليست أعراضا. ولا شيء من الصورة يصح أن يفارق المادة.

وقد قلتم: ليس كون الصورة في المادة كون الشيء في موضوع؛ فنقول أولا: إن معنى قولنا: ولا يمكن مفارقته لما هو فيه، أن أي موجود معيَّن منه أخذته في الشيء المتعين الذي هو فيه موجود لم يجز مفارقته لذلك المعينّ؛ بل علة قوامه هي أنه فيه، لا أن يكون ذلك أمرا لزمه بعد تقوّمه بالفعل. ولأجل هذا ما خُصَّ العرض باسم الموجود في الموضوع؛ إذ هو اعتبار الوجود؛ وخُصَّ الآخر بلفظ القول على الموضوع؛ إذ الكلي إنما يكون موجودا في اللفظ أو في التصَوُّرِ؛ وكلاهما قول.

فهذا غرضنا فيما نقوله؛ فتزول شبهة المكان والزمان والعرض المطلقات لأجل ما اشترطناه من التعيين.

ومن جهة أن الشيء إنما يكون في المطلقات بحسب الوهم، وكلامنا بحسب الوجود، وليس في الوجود، كما تعلم، إلا أعيانٌ موجودة في أعيانٍ كلها شخصية، وكلامنا في نحو وجودها الذي لها، لا في نحو التوهم. ولو اعتبرنا نحوَ التوهم، لم يبعد أن نجعل كثيرا من الأعراض مفارقةً للموضوعات في التوهم. وأما القمر في فلكه فذلك أمرٌ لزمه من خارج لزوما، لا أنَّ علة وجود القمر، من حيث هي طبيعة القَمَرِيَّة، كونه في مكانه. ولذلك يصح أن يُفرض للقمر جزءٌ بوجهٍ ما؛ لأن كل جسم يصح أن يفرض له جزء بوجهٍ ما، وما يفرض من أجزائه يكون غير موصوف بأنه يكون في مكان الكل أو في مكانٍ ألبتة. تعلم هذا في علم الطبيعة؛ ومع هذا، فليس ذلك لأنه في المكان حتى يوجب كونه في المكان أن لا يفارق المكان؛ بل إنما يوجب ذلك فيه شيء غير كونه في المكان. وأما العرض فإنما ذلك له لأنه في موضوع.

وأما الصورة التي في المادة، فإنها ليست المادة علة قوامها عند الفلاسفة المحصلين، بل علة الصورة شيء هو أيضا علة المادة، لكنها كذلك بتوسط الصورة؛ ويلزم الصورة أن تكون ذاتها ملاقيةً لما تقوِّمه موجودا بالفعل.

قال قوم: إن الفرق بين وجود الصورة في المادة وبين وجود العرض في الموضوع أن الصورة تكون جزءاً من المركب؛ وأما العرض فلا هو جزءٌ من الموضوع ولا من المركب. وصاروا من هذا إلى أن قال قوم: إنك إن لم تقس الصورة إلى المركب، بل إلى القابل، كانت عرضا؛ وإن قِست العرض إلى الحاصل منه ومن الموضوع كان صورة.

وهذا كلام رديء جدا مشوَّش. وذلك لأن الرسم المقدم لم يُشْترط فيه أن العرض لا يكون جزءا من شيء ألبتة، ولا فيه أن يكون جزءا من المركب؛ بل فيه أن لا يكون جزءا من الموضوع، حين قيل إنه لا كجزء منه، أي من الموضوع، أي من الذي هو عرض فيه. فليكن هذا فرقا بين وجود العرض في الموضوع، وبين وجود الصورة في المركب.

وليس المطلوب هذا؛ بل المطلوب هو الفرق بين وجود العرض في الموضوع ووجود الصورة في المادة الذي هو اعتبار غير اعتبار وجود الصورةَ في المركبَ منها ومن المادة. فلو كان قيل في الرسم إن العرض موجود في شيء لا كجزء من شيء ألبتة، لكان الأمر على ما يقولونه؛ ولو كان مع ذلك لا يكون العرض جزءا من شيء ألبتة، لا من الموضوع ولا من المركب، وكانت الصورة جزءا من أحدهما، وهو المركب، وليست جزءا من المادة وكان ربما فرق هذا القول؛ ولكن ليس يفهم ذلك من قولنا: موجود في شيء لا كجزء منه، وإنما يفهم من هذا القول إنه لا يكون جزءا من الشيء الذي هو موجود فيه وجود الشيء في محله؛ وإذ ليس ذلك مقولا، وليس أيضا حقا، فما ذهبوا إليه هذيان.

وإنما لم يكن ذلك حقا؛ لأن الأعراض قد تكون أجزاء من مركبات منها ومن الجواهر؛ فقد يحدث من تركيب جوهرٍ وعرضٍ معنى مركبٌ منهما، كل واحد منهما جزءا منه، كالكرسي من الخشب ومن عارضٍ فيه، والخشب موضوع له بالحقيقة ليس بمادة؛ وكالتقعير فإنه يحدث منه ومن الأنفِ شيء وهو الأفطس فإذن هذا الاعتبار رديء فاسد.

وهاهنا شيء يجب أن تميل إليه كل الميل؛ وهو إنه يشبه أن يكون هذا الرسم الذي رسم به العرض لم يعن فيه بعرضٍ ما، إذا تغلغل الإنسان في الفلسفة، شعر به وبالفرق بينه وبين الصورة، بل عنى به معنى أعم من معنى هذا العرض، وهو المعنى الذي يعم هذا العرض والصورة، وهو الكون في المحل، والحاصل هيئة له، سواء أكان ذلك المحل مادة أم موضوعا. فإن اسم العرض لا يبعد أن يقال على الأمرين قولا يتفقان فيه وفي مفهومه بوجه؛ ولكن هذا الاشتباه ليس أمرا لا محيد عنه ولا محيص. وأما أمر المادة الكائنة في صورةٍ، لا تفارق المادة تلك الصورة إلى غيرها، فهو أمر مشكل؛ وكأنه يعيب هذا الرسم فينقصه، إذ يجعله عاما لهذه المادة والعرض؛ ومع ذلك فإن المادة يقال إنها في هذه الصورة بتلك الشرائط الأخرى، فيشبه أن يكون من الوجوه التي يُجاب بها عن هذا، ويكون جوابا عن أشياء أخرى أيضا، أن هذا الكتاب إنما يخاطب به الجمهور؛ فإن المبتدئ يعد في درجة الجمهور، وهذا الرسم مبني على لفظٍ متعارفٍ؛ وإنما تفسر أحواله بحسب اللفظ.

ثم التعارف المشهور في استعمال لفظة "في" ليس يتناول نسبة الصورة إلى المادة، ولا المادة إلى الصورة، بل يتناول نسبة الجواهر إلى الأعراض، كقولهم: زيد في راحة؛ ونسبة الأعراض إلى الجواهر، كقولهم البياض في جسم، مع أمور أخرى جرى التعارف بها، كالشيء في الزمان والمكان والإناء، والجزء في الكل، وما جرى ذلك المجرى. وإن الفرق إذا حصل، باستثناء هذه الوجوه المشهورة، لم يبق في المشهور شيء يقال إنه في شيء غير العرض، حتى يسبقَ إذا ظن المتعلم أن ذلك الوجودَ وجودُ العرض في الجوهر، ولا يكون.

فقد أخبرنا أن هذا التعريف[1] بحسب اللفظ، ليس بحسب معنى جامع، وضع عاما ثم ألحق به فصول؛ وإذا كان بحسب اللفظ وتفصيله، وعلى نحو ما أخبرنا به، لم يبعد أن يُلتفت في ذلك إلى الاستعمال الجمهوري لا على اصطلاحات، حصلت بعد تعارف الجمهور، التي يمكن أن تقع عند الإمعان في العلوم فليس يمكن أن تُدرَك لذلك غاية.

---

(١) المعرف للشيء، وهو الذي يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء وامتيازه عن كل ما عداه، وهو لا يجوز أن يكون نفس الماهية لأن المعرف معلوم قبل المعرف، والشيء لا يعلم قبل نفسه؛ ولا أعم لقصوره عن إفادة التعريف؛ ولا أخص لكونه أخفى؛ فهو مساو لها في العموم والخصوص.

ويسمى حداً تاماً إن كان بالجنس والفصل القريبين، وحداً ناقصاً إن كان بالفصل القريب وحده أو به وبالجنس البعيد، ورسماً تاماً إن كان بالجنس القريب والخاصة، ورسماً ناقصاً إن كان بالخاصة وحدها أو بها وبالجنس البعيد.

ويجب الاحتراز عن تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة كتعريف الحركة بما ليس بسكون، والزوج بما ليس بفرد، وعن تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به سواء كان بمرتبة واحدة، كما يقال: الكيفية ما بها يقع المشابهة، ثم يقال المشابهة اتفاق في الكيفية، أو بمراتب، كما يقال: الاثنان زوج أول، ثم يقال الزوج الأول هو المنقسم بمتساويين، ثم يقال: المتساويان هما الشيئان اللذان لا يفضل أحدهما على الآخر. ثم يقال: الشيئان هما الاثنان. ويجب أن يحترز عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة بالقياس إلى السامع لكونه مفوتاً للغرض.

فإن إيقاع الاسم على الأشياء أو الاشتباه ليس مما يضبط أو يحد، إنما يضبط أو يحد ما يرام فيه مراعاة المعنى أما بالتواطؤ أو التشكيك الذي ذكرناه. وكأن المادة والصورة، إذا كانتا بالصفة المذكورة لهما، لم يطلق الجمهور اللفظ بأن إحداهما في الأخرى، بل مع الأخرى، وخصوصا المادة في الصورة.

فإنْ أراد مريدٌ أنْ يزول هذا الاشتباه الواقع الآن مع وجود الاصطلاحات التي تجددت بعد الاصطلاح المشهور، فيجب أن يزاد الموجود في الشيء جاعلا إياه بصفةٍ ونعتٍ؛ فإن هذا ليس أشد تشكيكا بل اتفاقا من لفظ الموجود في شيء؛ فتكون المادة لا تجعل الصورة بصفةٍ ونعتٍ، أعني المادة التي فيها الشك، بل الصورة هي التي تنعتها وتصفها.

فإن قال قائل: إن الفرق هو أن المادة في طباعها تستبدل صورة تقوم بها كهذه الصورة لكن الصورة ليست تزول عنها، فيكون ذلك قَسْرا عرض لها من هذه الصورة؛ وأما العرض ففي طباعه ما هو متقوم بالموضوع، وليس في طباعه الانتقال عنه، لم يقبل منه هذا القول. فإن المادة التي فيها الشك محصل مِن أمرها في العلوم أنها لا تقوم بلا صورة، وأنها ليس في طباعها أن تقبل صورة أخرى، فيكون طباعها موقوفا على هذه الصورة.

على أنا ضمنا عبارتنا عن هذه التفرقةِ جهةً لا تبعد عن إصابة موقع في الفرق؛ وهو أنا قلنا: إن المادة، لكونها مادة، لا يلزمها أن تكون متعلقة مقارنة لصورة بعينها، بل ربما وجب لها ذلك لنوعيةٍ أو طبيعةٍ، كيف كانت، بعد كونها مادة. وأما العرض، فتعلقه بالموضوع لأعم معانيه، وهو كونه عرضا، وهذا أيضا مقنع.

ومما يُتشكك به أيضا أمرُ الأعراض التي لا تفارق ولا يوجد الجوهر قائما دونها؛ لكنها ليست إنما لا تفارق لأن الجوهر يتقوَّم بالكون فيها، حتى لا يصح قوامه دونها؛ بل ذلك أمر لازم له؛ وهو يقومها. وأما العرض، فإن معنى أنه لا يفارق أنه لا يصح قوامه بنفسه مفارقا؛ بل قوامه مستفاد مما لا يفارق.

وأما التفريق الذي يفعله الوهم فليس فيه فرق بين الجوهر وبين العرض؛ فإن العرض قد يفرقه الوهم عن الجوهر.

ومما يتشكك على هذا الرسم هو أن من الأعراض ما يفارِق الجوهر ببطلانه؛ وقد قلتم: إن العرض لا يفارق الجوهر، فيقال: إنا نعني بهذا أنه لا يفارق قائما دونه وأما أنه يفارِقه بأن يبقى الجوهر ويبطل العرض فذلك مما لا ننكره، ألا ترى أنا قلنا: ولا يصح أن يكون له قوام دون ما هو فيه؟ ومما يتشكك به على هذا أن يقال: إن الرائحة عندكم عرض، فيجب ألا تقوم مفارقة للتفاحة، ونرى الرائحة تقوم مفارِقة للتفاحة في موضوع آخر؛ فيقال في ذلك: إن الرائحة ليست إذا وجدت في الهواء عن التفاح فقد انتقلت عن التفاح وتركت التفاح؛ ولا الحرارة إذا وجدت في الهواء عن النار فقد انتقلت عن النار وتركت النار؛ بل ذلك إما على سبيل حدوث حرارةٍ أخرى ورائحةٍ أخرى في الهواء؛ وإما على سبيل انبثاث أجزاء متحللة منها في الهواء.

والعلم الطبيعي يصحح الحق في ذلك. فلو كان صحيحا أن الهواء إذا أروح وإذا سخن يكون حينئذ النار والتفاح لا زالت عنهما كيفيتهما، فوجدنا بلا تلك الكيفية؛ وكان صحيحا مع ذلك أن الكيفيتين لم تُعْدَمَا مِن النار والتفاح عدما بلا انتقال؛ وما وجدنا في الهواء ابتداء؛ بل الذي كان في النار والتفاح قد انتقل بعينه، من غير عدَمِه ولا حدوث مثله؛ لكان هذا حقا. لكن العلم الطبيعي يبين أن الأمر ليس على هذه الصورة. فإذا لم تكن هذه المقدمة مسلمة، لم تلزم هذه المناقضة. وقصارى أمر المنطقي أَن يعرِف أن هذا لا يلزم. وأما أن هذا كيف يكون، فاشتغال المنطقي بشرحِه وبيانِهِ، على ما جرت به العادة، خروجٌ عن صناعته من غير وفاءٍ يمكن أن يقع منه ما يرومه.

الفصل الخامس

فصل في مزاجات تقع بين "قول على" و"وجود في" وأنها إلى أي شيء تتأدى

فنقول الآن: إنه إذا حُمِل شيء على شيء حَمل المقول على موضوع، ثم حُمِل ذلك الشيء على شيء آخر حمل المقوِل على موضوع، حتى يكون طرفان ووسط،

فإن هذا الذي قيل على المقول على الموضوع، يقال على الشيء الذي حمِل عليه المقول الأول. مثال ذلك أن الحيوان لما قيل على الإنسان حمل المقول على الموضوع، وقيل الإنسان على زيدٍ وعمرو هذا القول بعينه. فإن الحيوان أيضا يقال على زيدٍ هذا القول بعينه؛ إذْ زيدٌ حيوانٌ، ويشترك مع الحيوان في حده؛ أي حد الحيوان يحمل عليه، لأن الحيوان يقال على طبيعة الإنسان. فكل ما يقال له انسان يقال له حيوان، وزيد قيل له إنسان.

وقد يُتَشكك على هذا فيقال: إن الجنس يحمل على الحيوان، والحيوان يحمل على الإنسان، والجنس لا يحمل على الإنسان، فنقول: إن الجنس ليس يحمل على طبيعة الحيوان حمل "على"؛ فإن طبيعة الحيوان ليس بجنسٍ، ولو كان طبيعة الحيوان يحمل عليه الجنس حمل الكلي، لكان يلزم ما يلزمون؛ ويكون كل حيوان جنسا، كما لما كانت طبيعة الحيوان يحمل عليها الجسم حتى كان كل حيوان جسما، كان الإنسان جسما لا محالة، بل إن الذي تحمل عليه الجنسية هو طبيعة الحيوان عند إيقاع اعتبار فيها بالفعل، وذلك الاعتبار تجريدها في الذهن، بحيث تصلح لإيقاع الشركة فيها. وإيقاع هذا التجريد فيها اعتبار أخص من اعتبار الحيوان، بما هو حيوان فقط، الذي هو طبيعة الحيوانية؛ فإن الحيوان، بما هو حيوان فقط، بلا شرط تجريدٍ أو غير تجريد، فهو أعم اعتبارا من الحيوان باعتبار شرط التجريد؛ وذلك لأن الحيوان، بلا شرط، يصلح أن يقرن به شرط التجريد، فيفرض حيوانا قد نُزِع عن الخواص المنوّعة والمشخِّصة، ويصلح أن يُقْرن به شرط الخلط، فيقرن بالخواص المنوعة والمشخصة، وأما إذا أخذ بشرط التجريد، لم يصلح أن يقرن به أحد الشرطين: أما أحدهما، فلأنه قد حُصِّل فلا يصلح تحصيله وقرنه من ذي قبل؛ وأما الثاني، فلأنه لا يجتمع مع شرط التجريد. فلطبيعة الحيوان، لا بشرط تجريد، ولا بشرط خلط، اعتبارٌ أعم؛ ولطبيعة الحيوان، بشرط التجريد، اعتبار أخص. وإنما تقال عليه الجنسية، إذا اعتبر في الذهن بشرط لا خلطٍ بالفعل وقبول خلطٍ بالقوة، لعدم مقارنٍ عائقٍ عن ذلك، مثل فصلٍ ينوّع وعوارض جزئية تَشخِّص. وإنما تكون طبيعة الحيوان، إذا اعتبر لا بشرط خلط ولا بشرط لا خلط، فلما كان الموضوع للجنسية حيوانا بشرط لا خلطٍ وبشرط التجريد، ولم يكن الحيوان، بشرط لا خلط

وبشرط التجريد، مقولا على الإنسان، بل بلا شرط خلطٍ، لم يوجد الجنس مقولا على الشيء الذي هو مقول على الإنسان.

ثم الجنسية عرض في هذه الطبيعة موجود فيها وجود الشيء في موضوع. وأما الجنس فقوله على ما يقال عليه من هذه الطبيعة، أعني على ما يخصصه به الشرط المذكور، ليس هو قول العرض على المعروض له، بل قول المركب من العرض والحامل على الموضوع له، أي ليس قول البياض على الإنسان، بل قول الأبيض على زيد. ولو كان الشيء الذي يقال عليه الجنس مما يقال على الإنسان، لم يكن يمنع كون الجنس بهذه الصفة من أن يقال على الإنسان؛ وهذا تعلمه مما يلي هذا الموضع. وبالحقيقة إن هذا يرجع إلى أن الطرف الأكبر يحمل على بعض الوسط وعلى البعض الذي لا يحمل على الطرف الأصغر.

ويجب أن تعتبر "المقول على" و"الموجود في" في هذه الأمثلة كليا، فإنك إذا جوزت الجزئي حتى يكون الطرف الأكبر على بعض من الواسطة، لم يجب في اتفاق القولين بـ "على" أن يقال الطرف الأكبر على الأصغر، فإن الناطق يحمل على بعض الحيوان بـ "على"، والحيوان يحمل على كل فرسٍ بـ "على"؛ وليس يلزم أن يحمل الناطق على الفرس بـ "على"؛ ولو اتفق أن كان بدل الجنس شيء آخر، هو على حكم الجنس وصفته، من حيث العموم، وكان يحمل على الواسطة، ما كان يمنع كونه غير ذاتي أن يحمل على ما تحت الواسطة. فإن اختلفت نسبة الطرف، الذي هو مكان الحيوان، ولنسمه الطرف الأكبر إلى الواسطة، الذي هو كالإنسان، ونسبة الواسطة إلى الطرف الآخر، الذي هو مكان زيد، ولنسمه الأصغر، وكان الطرف الأكبر مقولا على الأوسط، والأوسط موجودا في الأصغر، فإن الجواب المشهور فيه عن المفسرين جوابان: أحدهما أنه لا يُحمل على الآخر ولا في الآخر، ومثالهم أن اللون محمول على الأبيض حملَ المحمول على الموضوع والأبيض محمول على الطائر المسمى قُقْنُس حَمْل المحمول في موضوع. قالوا: واللون لا يحمل على ققنس حمل "على"؛ لأنه ليس من طريق ما هو، ولا حمل "في" لما يقولون. قال بعضهم ما هذا لفظه: ولا أيضا يقال عليه حمل المحمول في الموضوع، أعني أنه ولا باسم يسمى ققنس. فهذا التشويش سبق إلى وهمهِ من

قولهم: إن المقول "على" يعطي اسمه وحدَّه، والموجود "في" لا يعطي حدَّه بل اسمه، أنه يجب في كل موضع أن يعطي اسمه، لا أن معناه أنه ربما اتفق أنْ شاركه الموضوع في اسمه، حتى إذا كان عرضٌ من الأعراض كالفلسفة، موجودا في موضوع، أي في النفس ولم تسم النفسُ فلسفةً، أو عرضٌ آخر لجوهر آخر فلم يسمَّ مثلا الحجر صلابة، أو التفاحة رائحة، لم يكن ذلك الشيء عرضا، أو كان طبائع الأشياء تتغير بأن يجري في العادة في أن يعطي اسمها وحده، دون معناها، أمورا أخرى؛ ألا يجري ذلك في العادة؛ حتى إذا لم يعقد اصطلاح "في" على تسمية الأمور بأسماء أمور ليس لها حدودها، من غير أن أوجب ذلك مشاركة في الحدود، صارت لذلك أشياء أخرى.

وأما الجواب الآخر فهو ما رام رائمٌ أن يُصْلِح ما قاله هذا فقال: إن الحق في بعض المواضع ما قال هذا؛ وفي بعض المواضع قد يُحْمل، كما يقول، الأبيضُ على أبيضٍ ما، لأنه ذاتي، وأبيضٌ ما موجودٌ في بيضاني ما، ثم يقال للبيضاني إنه أبيض. فليت هذا القائل نفسه درى أنه يعني بالأبيض البياضَ أو الشيء ذا البياض؛ فإنه إن عَنَى به البياض، كان كأنه قال: البياض يقال على بياض ما، وبياض ما موجود في البيضاني، ثم البياض موجود أيضا في البيضاني[1]. وهذا لا يفارق ذلك المثال؛ فإن اللون موجود أيضا في البيضاني وإن عنى بالأبيض شيئا ذا بياض كان الأبيض موجودا في البيضاني على رأيه، إذ يرى أنه وصف عرضا؛ فما أورد على أصله مثالا مخالفا لمقتضى ما أورده من يتشكك على كلامه. فأما نحن فنقول؛ إن الأول يكون على كلِّ حالٍ موجودا في الثالث؛ فإن الشيء، إذا كان فيه اللون الأبيض، كان فيه جميع الأمور التي تقال على اللون قولا كليا، ويوصف بها اللونُ وصفاً عاما؛ وإلا كان في ذلك الشيء بياض ولم يكن فيه لون، وكان ذلك البياض ليس بلون؛ فلم يكن حمل اللون على البياض كليا، بل أي شيء وجِدت فيه طبيعة عرض من الأعراض فتوجد فيه طبائع الأمور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا. ولكن إذا كان ذلك المعنى مما يقال على العرض وعلى موضوعه، إن أمكن أن يكون ذلك

(١) وهذا أيضًا داخل في التعريف بالدور أو تعريف الشيء بذاته، وهو لا يعد تعريفًا.

المعنى شيئا عاما لموضوعٍ ما وعرضا فيه، فيجوز أن يقال ذلك على موضوعه، لا من جهة العرض، بل الذي من جهة العرض لا يقال عليه.

مثاله: أنه إذا كان الواحد مثلا يقال على العرض قول "على" حتى يقال إن البياض واحد، وكان الواحد مما يقال على البياض وعلى موضوعه، فإن الواحد حينئذ لا يمتنع أن يقال على الموضوع قول "على" وليس من جهة البياض، لأن الواحد الذي قيل عن البياض هو هو البياض؛ إذ البياض هو ذلك الواحد؛ فإذ البياض في موضوعه، فذلك الواحد هو في ذلك الموضوع لا مقول عليه، حتى يكون من جهته واحدا، بل هو من جهته ذو واحدٍ لا واحدٌ؛ وإنْ كان في نفسه واحداً فهو واحد آخر.

فالواحد يقال على الموضوع في نفسه ويوجد فيه من جهة بياضه، إذ ذلك الواحد، الذي هو البياض، ليس هو الواحد الذي هو الموضوع، بل فيه؛ وهذا كالجوهر يقال على الإنسان ويقال على نفسه؛ والجوهر الذي هو نفسه لا يقال عليه، بل هو موجود فيه، وإن كان كوجود الجزء لا كوجود العرض. فبينٌ أنه لا يمتنع حينئذ أن يكون الشيء موصوفاً بصفة، وشيء آخر فيه هو أيضا موصوف بتلك الصفة؛ فتكون الصفة مقولة عليه من جهة، ومقولة فيه من جهة؛ فإنْ لم يوجد شيء من هذا القبيل فالمانع عن ذلك فقدان هذا القسم لا نفس النسبة المذكورة. وأما إذا كان الوصف المقول على العرض خاصا به، لا تشاركه تلك الطبيعة فيه، فإنه يكون موجودا في الموضوع لا غير. وأما إذا قلبنا النسبة، فجعلنا الطرف الأكبر موجودا "في" والطرف الأوسط مقولا "على" فالجواب المشهور أنه تارة يُحْمل حمل "في" كالبياض في القِقنس والققنس على الققنس ما والبياض في ققنس ما، وتارة لا يحمل؛ كالجنس في الحيوان، والحيوان على الإنسان؛ والجنس لا يحمل على الإنسان.

ويجب أن تتذكر ما قلناه إن الجنس لا يحمل على الحيوان الذي هو بعينه مقول على الإنسان؛ في تكون الواسطة واحدة بعينها؛ وإنما يجب أن تحفظ وحدة الواسطة؛ وإن الحق هو أن الواسطة، إذا كانت واحدة. فإن الموجود في الواسطة، إذا كان وجوده فيها كليا، كان هو موجودا في الطرف الأصغر؛ وإن كان في بعضها،

افترقت في الواسطة؛ فلم يجب ذلك هاهنا ولا في غيره. وليس يخرج المثال المورد من الجنس من أن يكون من جملة ما الحمل فيه هو على بعض الواسطة. وليس يجب أن يؤخذ الأمران إلا كليين في هذه الأمثلة؛ فإنك إذا اعتبرت الوجود أو القول في بعضٍ وفي كل تغيَّرت المسائل كلها.

واعلم أن الطرف الأكبر إذا كان على الأوسط، والأوسط على الأصغر، ولم يكن القول على شيء منهما على معنى الذاتي فالطرف الأكبر أيضا يكون مقولا على الأصغر، مثل الضحاك على كل إنسان، والماشي على كل ضحاك، فالماشي على كل إنسان؛ وإن كان الطرف الأكبر موجودا في الواسطة والواسطة موجودة في الأصغر فالجواب المشهور فيه أن هذا ممتنع؛ وذلك لأن العرض لا يحمل على العرض؛ فإذا كانت الواسطة عرضا لم يَجُزْ أن يكون الطرف الأكبر عرضا في الواسطة، فيكون عرضا في عرض وهذا الذي يقولونه شيء لم يجب من حد العرضِ، ولا قام عليه برهان. أما أنه لا يجب من حد العرض، فلأن العرض: قد قيل إنه الموجود في شيء بهذه الصفة، ولم يبين أن ذلك الشيء هو جوهر لا محالة أو عرض. وأما البرهان فلم يحاولوا هؤلاء إقامته في منطقهم، ولا في سائر علومهم، ولا أيضا هو في نفسه مما يقوم عليه البرهان؛ فإن الحقَّ نقيضُ هذه الدعوى، ولا أيضا يمكنهم أن يقولوا إن هذا بيّن بنفسه.

فأمَّا أنَّ الحقّ نقيضُ هذه الدعوى فذلك لأن كثيرا من الأعراض إنما يوجد في الجواهر بتوسطِ أعراضٍ أخرى كما تبين لك في موضعه، فإن الملامسة توجد في الجسم لأنها توجد في السطح، والتثليث يوجد في الجسم لأنه في السطح، وكونه مرئيا يوجد في الجسم لأنه في اللون؛ وليس إذا كان الموجود في السطح لا يوجد إلا في الجسم الذي فيه السطح، فيكون أيضا كونه موجودا في الجسم يمنع أن يكون موجودا في السطح؛ كما أنَّ قولَ الحيوان على أشخاص الناس لا يمنع أن يكون مقولا على الإنسان المقولِ على أشخاص الناس، بل يجوز أن يجتمع القولان أو الوجودان معا؛ لكن أحدهما أوّل والثاني ثان؛ فإن الملاسة توجد في السطح أولا ثم في الجسم، والزمان يعرض للحركة أولا ثم للمتحرك. وهذه أمور تُبينّ لك في مواضع أخرى؛ بل ما يعرِض في العرض يكون هو والعرض كلاهما في موضوع

العرض كونَ الشيء في شيء، لا كجزء منه، ولا يصح قِوامهُ مفارقاً له؛ فيكون أيضا الموجود في موضوع هو موجود في موضوع ثان موجودا في الموضوع الثاني؛ فيكون بالحقيقة الموضوع ("على" والموضوع) "في" لا يوجب أحدهما أن يكون الموضوع هو الموضوع الذي هو الجوهر؛ فإنَّ اللونَ مقولٌ على موضوعات، كالسواد والبياض وهي أعراض، والزمانَ موجودٌ في الحركة وهي أيضا عرض. وأما الموضوعات التي هي جواهر فأمثلتها ظاهرة.

ولنرجع إلى الرأس فنقول: كلُّ ذاتينْ يَحْصُلَ أحَدهما في الآخر حصولا أوليّاً لا يتميز منه شيء عن الآخر، لا كالوتد في الحائط، إذ باطن الوتد متبرئ عن الحائط، ويكون لو وقعت إشارة إلى تلك الذات لتناولتهما جميعا، فأيهما جعل صاحبه بصفةٍ وهيئةٍ ونعتٍ، فإنه إمّا عرضٌ في صاحبه وإما صورة؛ وذلك لأنه إنْ كان صاحبه المتصف به متقوم الذات، وهذا إنما يتقوّم به، فهو عرضٌ؛ وإن كان صاحبه لم يتقوم بعد إلا به وله حق في تقويم صاحبه فهو صورة؛ ويشتركان في أنهما في محل؛ لكنَّ محل أحدهما يسمى مادةً، ومحل الآخر يسمى موضوعا.

الفصل السادس

فصل كون الشيء عرضاً ووجهاً

في إفساد قول من قال: إن شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا من وجهين.

وقد نبعت مذاهب عجيبة في أمر العرضِ والجوهر دعا إليها الإشكال الواقع في الفرق بين العرضِ والصورة(١)، وظن أربابها أن الصورة أيضا في موضوع، إذْ كان الموضوع يقال باشتراك الاسم على ما قلناه وعلى المادة، بل على المعنى الذي يعم الموضوع والمادة، الذي بالحري أن نسميه حاملا، بل والموضوعِ الذي بالحري أن

---

(١) الصواب أنه لا يتخيل أن يكون الشيء جوهرًا وعرضًا في وقت واحد، لأن الجوهر الفرد لا يقوم بشيء قيام الأعراض، والأعراض لا تقوم بذاتها، بل لا بد من وجود جسم تقوم به، وهذا تباين واضح كما ترى.

نسميه مبتدأ في الخبر. وسمعوا أن الصورة يكون لها استحقاق لأن تكون في حالٍ جوهرا، ومن جهة أن اسم الكيفية اسم مشترك كما يعرف تفصيله في الفلسفة الأولى. ثم إنهم قد سمعوا أن فصول الجواهر جواهر، وسمعوا أن فصول الجواهر كيفيات، ولم يعلموا أن فصول الجواهر إنما تسمى بهذا الاسم بالاشتراك، فظنوا أن الكيفية، التي هي المقولة التي سنذكرها بعد، تكون مشتملة على فصول الجواهر، وكانت هذه الكيفية عندهم عرضا، صارت فصول الجواهر أعراضا عندهم؛ وكانت فصول الجواهر عندهم أيضا جواهر؛ فكأن الشيء يكون عرضا وجوهرا؛ وأيضا كانت الصورة في حامل الصورة، لا كجزءٍ منه، فكانت عرضا؛ وكانت في الجوهر المركب جزءا منه، فكانت جوهرا؛ إذ جزء الجوهر جوهر؛ فكان الشيء الواحد جوهرا وعرضا. والبياض أيضا جزء من الأبيض، إذ الأبيض مجموع جوهر وبياض، فالبياض موجود في الأبيض الذي هو جوهر وجود الجزء، فلم يكن فيه نحو وجودِ العرض في الشيء؛ فهو فيه إذن جوهر؛ وهو بعينه في موضوعه عرض، إذ هو فيه لا كجزء منه، وسائر ذلك. فتهوست طبقة وظنت أن شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا.

وأما نحن فنقول: إن هذا مستحيل فاسد؛ فإن هذه المقاييس كلها فاسدة. ونقول أولا إنا نعني بالجوهر الشيء الذي حقيقة ذاتِه توجد من غير أن يكون في موضوع ألبتة أي حقيقة ذاته لا توجد في شيء ألبتة لا كجزء منه وجودا يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته إياه وهو قائم وحده؛ وإن العرض هو الأمر الذي لا بد لوجوده من أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة حتى إن ماهيته لا تحصل موجودة إلا أن يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة.

وإذ الأشياء على قسمين: شيء ذاته وحقيقته مستغنية عن أن يكون في شيء من الأشياء كوجود الشيء في موضوعه، وشيء لا بد له أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة. فكل شيء إما جوهر وإما عرض. وإذ من الممتنع أن يكون شيء واحد ماهيته مفتقرة في الوجود إلى أن يكون شيء من الأشياء هو فيه كالشيء في الموضوع، وتكون مع ذلك ماهيته غير محتاجة إلى أن يكون شيء من الأشياء ألبتة هو فيه كالشيء في الموضوع؛ فليس شيء من الأشياء هو عرض وجوهر.

فلنرجع إلى شكوك هؤلاء فنقول: إن الصورة ليس لها موضوع ألبتة هي فيه. لأنها إما أن تكون في المركب وهي في المركب كجزء منه، فليست فيه كالشيء في الموضوع. وأما في المادة فقد بينا أنها ليست فيها كالشيء في الموضوع. وإذا لم يكن لها وجود في شيء يتوهم أنها فيه كالشيء في الموضوع إلا في هذين. وتعلم أنها ليست في شيء من الأشياء غير هذين كالشيء في الموضوع. فالصورة لا تحتاج ذاتها أن تكون في شيء من الأشياء كالشيء في الموضوع.

فليست الصورة عرضا ألبتة، بل هي جوهر على الإطلاق. فإن الطبيعة التي هي صورة في النار، ليست، أعني هذه الكيفية(١) المحسوسة، وجودها في النار كالجزء في المركب؛ وهي في مادة النار لا كشيء في موضوع، بل كشيء في مادة.

وفصول الجواهر، أعني الفصول البسيطة(٢) التي لا تحمل على الجواهر التي هي مثل النطق وغير ذلك، فإنها أيضا ليست في شيء من الأشياء، كما يكون العرض في موضوع، لا في النوع فإنها جزؤه؛ ولا في الجنس، فإن طبيعة الجنس بالحقيقة ليست موضوعة ولا مادة لها، كما تعلم في موضعه. ثم ولو كان للجنس طبيعة معينة متقررة تتصور بالفصل من خارج، لكان الجنس كالمادة التي إنما تتقوم بالصورة بالفعل، وكان الفصل كالصورة، فلم يكن عرضا ألبتة، ولا من المقولة التي

---

(١) الكيف هو هيئة قارة لا تقتضي قسمة ولا نسبة.

وقد يتضاد ويشتد ويضعف، وأقسام الكيف فمنه ما يختص بالكميات كالاستقامة والشكل والزوجية، ومنه الانفعاليات والانفعالات وهي المحسوسات كحمرة الدم والخجل، ومنه الملكة والحال ويختص بذوات الأنفس كصحة المصحاح وغضب الحليم، ومنه القوة واللاقوة كالمصاحية والصلابة وما يقابلهما.

(٢) كل قضية كان محمولها اسما محصلا دالا على ملكة ما فإنها القضية البسيطة، وإن كان محمولها اسما محصلا دالا على عدم سميت قضية عدمية، وإن كان محمولها اسما غير محصل سميت قضية معدولة، سالبة كانت هذه كلها أو موجبة، فقولنا: (زيد يوجد عالما) موجبة بسيطة، وقولنا: (زيد يوجد جاهلا) موجبة عدمية، يقابلها قولنا: (زيد ليس يوجد جاهلا) وهي سالبة عدمية. وقولنا: (زيد يوجد لا عالما) موجبة معدولة، يقابلها قولنا: (زيد ليس يوجد لا عالما) وهي سالبة معدولة.

كانت هي الكيفية؛ بل إن قيل له كيفية فهو باشتراك الاسم؛ فإن الكيفية تقال باشتراك الاسم على أشياء تقع في مقولات مختلفة، فتسمى كل قوة وكل مبدأ فعلٍ وكل شيء يحلي شيئا ويخصصه كيفية، ولو كان كمية أو غير ذلك، وذلك باشتراك الاسم. وليست المقولة إلا واحدا من معاني الاسم المشترك التي سنوضح أن ذلك المعنى من شرطهِ أن يكون متقوما بموضوعه. فإن الاسم المشترك لا يكون جنسا ألبتة.

وقولهم إنّ العرض في المركب هو فيه ليس لا كجزء منه؛ وكل ما هو في شيء لا كجزء منه فليس هو عرضا فيه؛ وكل ما ليس عرضا في شيء فهو جوهر فيه؛ فهو قياسان مركبان قياسا واحدا وفيها مقدمات ثلاث إذا أضمرت النتائج.

فقوله: إن العرض في المركب، ليس لا كجزء منه، مسلم صحيح.

وقوله: وكل ما هو في شيء، لا لا كجزء منه فليس عرضا فيه، إن عنى به أن كل ما هو في المركب لا لا كجزء منه، ليس في نفسه عرضا وهو فيه، فهو غير مسلم؛ فإنه إذا كان فيه، لا لا كجزء منه، لم يخل: إما أن يكون شيء ماهيته محتاجة إلى موضوع ما، فيكون حينئذ فيه ليس لا كجزء منه، ومع هذا هو عرض وهو فيه؛ وإن لم تكن ماهيته كذلك كان جوهرا وهو فيه. وإن لم يعن هذا، بل عنى أنه لا يكون هو فيه على أن ذلك موضوعة وهو فيه في موضوع، فهذا صحيح، فتكون النتيجة أن العرض ليس في المركب على أن المركب موضوعة وهو فيه في موضوع.

ثم المقدمة الثالثة، وهي أن كل ما كان في شيء وليس عرضا فيه فهو جوهر فيه، يفهم منه أيضا معان: أحدُها أن كل شيء هو في شيء، وليس في نفسه عرضا، وهو أيضا فيه، فهو جوهر وهو فيه، فهذه مسلمة. والثاني أن كل شيء هو في شيء وليس فيه على أن ذلك الشيء موضوع يكون هو فيه كون العرض في موضوع، فيجب أن يكون بالقياس إلى كونه فيه جوهرا، فهذا غير صحيح؛ وذلك أنه ليس إذا لم يكن الشيء عرضا في الشيء الفلاني، الذي هو فيه كالجزء، يجب أن يصير جوهرا فيه؛ فإنه ليس ما لم يكن عرضا في شيء هو فيه فهو جوهر فيه، بل ما لم يكنْ عَرَضاً في نفسه، فهو جوهر في نفسه إذ لم يكن الجوهر ما ليس في موضوع، هو ذلك المركب أو شيء آخر معيّن، بل ما كان ليس في موضوع ألبتة. وكونه ليس

في كذا كائناً في موضوع لا يثبت أنه ليس في شيء من الأشياء كائناً في موضوع. فلو كان، إذا كان الشيء ليس في شيء هو فيه كائناً على معنى كون الشيء في موضوع، كان ذلك يعطيه الجوهرية بالقياس إلى ذلك الشيء، لكان هذا القدر يجعله جوهرا فيه، بل إنما كان معنى الجوهرية هو أنه ليس في شيء من الأشياء ألبتة كائناً في موضوع، لا أنه ليس في شيء كذا كائناً في موضوع.

فبيّن أنه إذا لم يكن الشيء في كذا كائنا في موضوع، كان من الواجب أن ينظر بعد ذلك: فإن كان ليس في شيء من الأشياء غيره كائنا في موضوع، فهو جوهر؛ وإن كان هناك شيء آخر هو فيه كالشيء في موضوع، ثم لم يكن في هذا الشيء، ولا في ألف شيء آخر على أنه في موضوع، بل على أنه في المركب أو في الجنس أو غير ذلك، فالشيء عرض.

وكما أن الجوهرية لم تكن لأجل أن الشيء بالقياس إلى شيء ما هو لا في موضوع، بل لأنه في نفسه كذلك، فكذلك العرضية ليست لأن الشيء بالقياس إلى شيء بعينه هو في موضوع أو ليس في موضوع، بل لأنه في نفسه يحتاج إلى موضوع ما كيف كان وأي شيء كان؛ فإذا كان له ذلك فهو عرض، وإن لم يكن ذلك الشيء هو هذا الشيء وكان هو في هذا الشيء، لا على أنه في موضوع، فليس يمنع ذلك أنه في نفسه في موضوع. وإنما هو عرض لأنه في نفسه في موضوع يعمّ العرضية والجوهرية، أعني كون الشيء عرضيا للشيء أو جوهريا له، فذلك مما يكون على هذا الاعتبار؛ فإنه إذا أضيف إلى شيء فكان فيه، وكان كالشيء في الموضوع فهو عرض وعرضي. أما عرض فلان ذاته قد حصل موجودا في موضوع، لأنه موجود في هذا الموضوع؛ فدَلّ ذلك على أنه محتاج في نفسه إلى موضوع ما، إذا احتاج إلى هذا الموضوع. وأما عرضي فهو أمر له بالقياس إلى هذا الموضوع؛ فإنه بالقياس إلى هذا الموضوع غير مقوِّم له ولا جزء من وجودِه فهو عرضي.

فالشيء عرض لأنه في نفسه مفتقر إلى موضوع؛ وعرضي لأنه لغيره بحال كذا. ولما اتفق أن كان الموضوع هذا وليس مقوِّماً له فهو عرض فيه. وهذان المعنيان،

وإن تلازما[1] في هذا الموضع، فاعتبارهما مختلف، ولكل واحد منهما مقابل آخر بوجه من وجوه المقابلة. أما للعرض فالجوهر؛ وأما للعرضي فالجوهري؛ أي الذاتي سواء كان جوهراً كالحيوان للإنسان أو عرضا كاللون للسواد. بعد أن يكون مقوما لما هو فيه. فإذا كان العرض في شيء لا لا كجزء بل كجزء، وهو مقوم له، فهو جوهري فيه وليس جوهراً.

ومعنى الجوهري الذاتي؛ فإن ذات كل شيء، كان عرضا أو جوهرا، فقد يسمى جوهرا؛ فيكون لفظ الجوهر الذي نسب إليه الجوهري ليس يدل على المعنى الذي وضعناه مقابل العرض حتى يكون الجوهري منسوبا إلى ذلك الجوهر، بل يدل على الذات فيكون الجوهريُّ مكانَ الذاتي. فهؤلاء كأنهم أخذوا الجوهر والجوهري واحدا، فقالوا كذا جوهر في كذا، والشيء ليس جوهراً بالقياس إلى شيء، وإن كان جوهريا بالقياس إلى الشيء الذي هو فيه.

ونقول من رأس أيضا: إنه لو كنا قلنا إن الشيء إذا قيس إلى شيء هو فيه لم يخل إما أن يكون فيه على أنه في موضوع، أي على أنه موضوعه، أو لا يكون؛ فإن كان فهو عرض، وإن لم يكن كذلك، وهو فيه، فهو جوهر فيه، لكان هذا المذهب صحيحا؛ لكنا لسنا نقول هكذا، بل نقول: إن الشيء إذا كان في نفسه غير مفتقر إلى موضوع ألبتة، هذا الذي هو فيه، إن كان في شيء أو غيره فهو جوهر، وإن كان في نفسه محتاجا إلى موضوع يكون فيه، أي شيء كان هذا الموضوع، كان هذا أو آخر غير هذا فهو عرض. وأظن أن من سمع هذا ثم ثبت على أن شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا فقد خلع الإنصاف.

---

(١) مبحث في تلازم الشرطيات:

أما المتصلة الموجبة الكلية فتستلزم منفصلة مانعة الجمع من عين المقدم ونقيض التالي، ومانعة الخلو من نقيض المقدم وعين التالي متعاكسين عليها، وإلا لبطل اللزوم والاتصال. والمنفصلة الحقيقية تستلزم أربع متصلات: مقدم اثنين عين أحد الجزأين، وتاليهما نقيض الآخر، ومقدم الآخرين نقيض أحد الجزأين، وتاليهما عين الآخر. وكل واحدة من غير الحقيقية مستلزمة للأخرى مركبة من نقيض الجزأين.

الفصل العاشر[١]

(ى) فصل في النوع ووجه انقسام الكلي[٢] إليه

---

(١) كذا ورد في الأصل المخطوط وقد أشرنا إليه في نهاية مقدمة التحقيق.

(٢) توجد عدة مباحث متعلقة بهذا الفن يحسن ذكرها للفائدة:

[الأول] الكلي قد يكون ممتنع الوجود في الخارج لا لنفس مفهوم اللفظ كشريك الباري عز اسمه، وقد يكون ممكن الوجود لكن لا يوجد كالعنقاء، وقد يكون الموجود منه واحداً فقط مع امتناع غيره كالباري عز اسمه، أو مع إمكانه كالشمس، وقد يكون الموجود منه كثيراً: إما متناهياً كالكواكب السبعة السيارة، أو غير متناه كالنفوس الناطقة عند بعضهم.

[الثاني] إذا قلنا للحيوان مثلاً بأنه كلي، فهنالك أمور ثلاثة: الحيوان من حيث هو هو، وكونه كلياً، والمركب منهما، والأول يسمى كلياً طبيعياً، والثاني يسمى كلياً منطقياً، والثالث يسمى كلياً عقلياً. والكلي الطبيعي موجود في الخارج لأنه جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج، وجزء الموجود موجود في الخارج، وأما الكليان الآخران ففي وجودهما خلاف، والنظر فيه خارج المنطق.

[الثالث] الكليان: متساويان: إن صدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر كالإنسان والناطق. وبينهما عموم وخصوص مطلق: إن صدق أحدهما على كل ما صدق عليه الآخر من غير عكس كالحيوان والإنسان. وبينهما عموم وخصوص من وجه: إن صدق كل منهما على بعض ما صدق عليه الآخر فقط كالحيوان والأبيض. ومتباينان: إن لم يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق عليه الآخر كالإنسان والفرس.

ونقيضا المتساويين متساويان، وإلا لصدق أحدهما على ما كذب عليه الآخر، فيصدق أحد المتساويين على ما كذب عليه الآخر وهو محال، ونقيض الأعم من شيء مطلقاً أخص من نقيض الأخص مطلقاً، لصدق نقيض الأخص على كل ما يصدق عليه نقيض الأعم من غير عكس. أما الأول فلأنه لولا ذلك لصدق عين الأخص على بعض ما صدق عليه نقيض الأعم، وذلك مستلزم لصدق الأخص بدون الأعم وإنه محال. وأما الثاني فلأنه لولا ذلك لصدق نقيض الأعم على كل ما يصدق عليه نقيض الأخص، وذلك مستلزم لصدق الأخص على كل الأعم وهو محال، والأعم من شيء من وجه ليس بين نقيضيهما عموم أصلاً لتحقق مثل هذا بين الأعم مطلقاً ونقيض الأخص مع التباين الكلي بين نقيض الأعم مطلقا وعين الأخص.

=

والنوع أيضا قد يقال في لغة اليونانيين على معنى غير معنى النوع المنطقي؛ فإنَّ اللفظ الذي نقلته الفلاسفة اليونانيون فجعلته لمعنى النوع المنطقي. كان مستعملا في الوضع الأول عند اليونانيين على معنى صورة كل شيء وحقيقته التي له دون شيء آخر، فوجدوا صورا وماهيات للأشياء التي تحت الجنس، يختص كل واحد منها بها، فسموها، من حيث هي كذلك، أنواعا. وكما أنَّ لفظة الجنس كانت تتناول المعنى العامي والمعنى المنطقي، ولفظةَ النوع مطلقا كانت تتناول المعنى العامي والمعنى المنطقي، فكذلك لفظة النوع المنطقي تتناول عند المنطقيين معنيين: أحدهما أعم والآخر أخص. فإما المعنى الأعم فهو الذي يرونه مضايفا للجنس، ويحدونه بأنه المرتب تحت الجنس، أو الذي يقال عليه الجنس، وعلى غيره بالذات، وما يجري هذا المجرى. وأما المعنى الخاص فهو الذي ربما سموه باعتبار ما، نوع الأنواع، وهو الذي يدل على ماهية مشتركة لجزئيات لا تختلف بأمور ذاتية. فهذا المعنى يقال له نوع بالمعنى الأول؛ إذْ لا يخلو في الوجود من وقوعه تحت الجنس؛ ويقال له نوع بالمعنى الثاني.

وبَيْن المفهومين فرقٌ، وكيف لا! وهو بالمعنى الأول مضافٌ إلى الجنس، وبالمعنى الثاني غير مضاف إلى الجنس؛ فإنه لا يحتاج، في تصوره مقولا على

=

ونقيضا المتباينين متباينان تبايناً جزئياً، لأنهما إن لم يصدقا معاً أصلاً على شيء كاللاوجود واللاعدم كان بينهما تباين كلي، وإن صدقا معاً كاللاإنسان واللافرس كان بينهما تباين جزئي، ضرورة صدق أحد المتباينين مع نقيض الآخر فقط، فالتباين الجزئي لازم جزماً.

[الرابع] الجزئي كما يقال على المعنى المذكور المسمى بالحقيقي، فكذلك يقال على كل أخص تحت الأعم ويسمى الجزئي الإضافي، وهو أعم من الأول، لأن كل جزئي حقيقي فهو جزئي إضافي دون العكس. أما الأول: فلاندراج كل شخص تحت الماهيات المعراة عن المشخصات. وأما الثاني: فلجواز كون الجزئي الإضافي كلياً، وامتناع كون الجزئي الحقيقي كذلك.

[الخامس] النوع كما يقال على ما ذكرناه، ويقال له النوع الحقيقي، فكذلك يقال على كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قولاً أولياً. ويسمى النوع الإضافي.

كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو، إلى أن يكون شيء آخر أيضا أعم منه مقولا عليه.

ومعنى النوع[1] بالوجه الأول ليس كالجنس بمعنى النوع بالوجه الثاني، وذلك لأنه ليس مقوما له؛ إذ قد يجوز في التوهم أن لا يكون الشيء الذي هو نوع بهذه الصفة نوعاً بالصفة الثانية؛ إذ لا يمتنع في الذهن أن نتصور كليا هو رأس ليس تحت كلي آخر، وهو مع ذلك ليس مما ينقسم بالفصول، كالنقطة عند قوم. وما كان حمله هكذا وعلى هذه الصورة، وجاز رفعه في التوهم، لم يكن - كما علمت - ذاتيا، وما لم يكن ذاتيا لم يكن جنسا، بل إنْ كان لا بد فهو عارض لازم له. وقد يقال لهذا نوع الأنواع؛ وليس المفهوم من كونه نوعَ الأنواع هو المفهوم من كونه نوعاً، بمعنى أنه مقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو، وكيف ومن حيث هو نوع الأنواع. فإن النوع المطلق له كالجنس وداخل في تحديده، وهو به مضاف إلى أنواعٍ فوقه. ثم لست أحقق أنَّ أيَّ الوجهين هو في اصطلاح المنطقيين أقدم؛ فإنه لا يبعد أن يكون أول نقل اسم النوع إنما هو إلى هذا المطلق على الأفراد، ثم لما عرض له أَنْ كان عليه عام آخر، سمي كونه تحت العام بهذه الصفة نوعية.

لكن ربما لم تكن قسمته له أولى؛ فإن الناطق وغير الناطق يقسِّم الحيوان قسمة أولية ويقسم الجسم قسمة لكنه ليس يقسمه قسمة أولية؛ فإن الجسم ما لم يكن حيوانا، لم يستعد للانفصال بالنطق. ومع ذلك فإن الغير الناطق الذي تحت الحيوان لا يبعد أن يدل عليه بالعُجْمة، وإن لم تكن العجمة بالحقيقة فصلا مقوِّما؛ وإذا أقيمت العجمة مقامه، لم يتم بها قسمة الجسم كما تمت قسمة الحيوان؛ فإنك

---

(١) النوع الحقيقي موجود بدون الإضافي كالأنواع المتوسطة، والحقيقي موجود بدون الإضافي كالحقائق البسيطة، فليس بينهما عموم وخصوص مطلق، بل كل منهما أعم من الآخر من وجه لصدقهما على النوع السافل.

وجاز المقول في جواب ما هو إن كان مذكوراً بالمطابقة يسمى واقعاً في طريق ما هو، كالحيوان والناطق بالنسبة إلى الحيوان الناطق المقول في جواب السؤال بما هو عن الإنسان، وإن كان مذكوراً بالتضمن يسمى داخلاً في جواب ما هو: كالجسم والنامي والحساس والمتحرك بالإرادة الدال عليها الحيوان بالتضمن.

تقول: كل حيوان إما ناطق وإما أعجم، وتقف عنده؛ ولا تقول: كل جسم إما ناطق وإما أعجم، وتقف عنده؛ لأن النبات والجماد جسم وليس بناطق ولا أعجم. فإن قسمت الجسم إلى ناطق وغير ناطق قسمة يكمل معها الكلام، لم يكن غير الناطق دالا على المعنى الذي نقصد إليه في قولنا: حيوان غير ناطق.

فيجتمع من هذا أن الفصول المقسمة للجنس الأسفل ربما لم تكن مقسمة لما فوقه قسمة أولية ولا قسمة مستوفاة؛ والفصول المقسمة لما فوق، في الأكثر من الأمر، لا تقسم ما تحت، بل تقوّمه. مثل الجسم ذي النفس الحساس، فإن الحساس لا يقسم شيئا من أنواع الجسم ذي النفس.

لكنه قد يوجد في بعض المواضع فصول تقسم ما فوق وما تحت معا وجودا بحسب المشهور، وذلك حيث يكون للجنس فصول قريبة متداخلة. فإن الحيوان يقسَّم بالناطقِ وغيرِ الناطقِ قسمة أولية، ويقسم أيضا بالمائتِ وغير المائتِ قسمة قريبة أولية، وكذلك يقسم بالماشي والسابح والطائر، فإذا ابتدِئ فَقُسِّم بأحدِ هذه الوجوه، حتى كان مثلا حيوان ناطق وغير ناطق، أمكن أن يقسم الحيوان الناطق من القسمين بالمائت وغير المائت وغير المائت؛ وإذا ابتدِئ فقسم بالماشي والسابح والطائر، أمكن أن يقسم الماشي بالناطق وغير الناطق؛ ومع ذلك فإن القسمة بالناطق وغير الناطق كان يجوز أن توافي الجنس أول شيء قبل القسمة بالمائت وغير المائت؛ والقسمة بالمائت وغير المائت كان يجوز أن توافي الجنس قبل القسمة بالناطق وغير الناطق. فما كان يبعد أن يقسم الحيوان إلى المائت وغير المائت، ثم يقسم المائت إلى الناطق وغير الناطق.

وقد بقي هاهنا شيء واحد وهو أنه: هل المائت وغير المائت من الفصول الذاتية أو من اللوازم؟ وكذلك هل الماشي ونظائره هي من الفصول الذاتية أو من اللوازم؟ وإن كان المائت وغير المائت والماشي وما ذكر معه من اللوازم الغير المقوِّمة، فهل يمكن هذا التداخل في الفصول الذاتية الحقيقية؟ لكن هذا النظر مما يخلق أن لا تفي به صناعة المنطقي، فليؤخر إلى موضعه.

والأجناس العالية قد تبين من أمرها أنها لا يجوز أن يكون لها فصول مقوِّمة، فلا يبعد أن يقع في الأوهام أن الجنس العالي واحد؛ ولو كان كثيرا لانحصرت

الكثرة في جامع يحوج إلى فصل بعده. لكن الحق هو أن الأجناس العالية كثيرة؛ فلنبدأ أولا ولنضع هذه الأجناس وضعا، ثم نبحث عن أمرها بما يحوج إليه هذا النظر من البحث فنقول: إن جميع المعاني المفردة[1] التي يصلح أن يدل عليها بالألفاظ المفردة لا تخلو عن أحد هذه العشرة. فإنها: إما أن تدل على جوهر، كقولنا: إنسان وشجرة؛ وإما أن تدل على كمية، كقولنا: ذو ذراعين؛ وإما أن تدل

(١) كل مفهوم فهو جزئي إن منع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، وكلي إن لم يمنع. واللفظ الدال عليهما يسمى كلياً وجزئياً بالعرض.

والكلي إما أن يكون تمام ماهية ما تحته من الجزئيات وداخلاً فيها، أو خارجاً عنها، والأول هو النوع الحقيقي سواء كان متعدد الأشخاص، وهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معاً كالإنسان، أو غير متعدد الأشخاص، وهو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة كالشمس، فهو إذن كلي مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو.

وإن كان الثاني، فإن كان تمام الجزء المشترك بينهما وبين نوع آخر فهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة، ويسمى جنساً، ورسموه بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو. وهو قريب إن كان الجواب عن الماهية وعن بعض ما يشاركها فيه عين الجواب عنها وعن بعض ما يشاركها فيه كالحيوان بالنسبة للإنسان، وبعيد إن كان الجواب عنها وعن بعض ما يشاركها فيه غير الجواب عنها وعن بعض آخر. ويكون هناك جوابان إن كان بعيداً بمرتبة واحدة، الجسم النامي بالنسبة للإنسان، وثلاثة أجوبة إن كان بعيداً بمرتبتين كالجسم، وأربعة أجوبة إن كان بعيداً بثلاث مراتب كالجوهر، وعلى هذا القياس.

وإن لم يكن تمام المشترك بينهما وبين نوع آخر، فلا بد إما أن لا يكون مشتركاً بين الماهية وبين نوع آخر أصلاً كالناطق بالنسبة إلى الإنسان، أو يكون بعضاً من تمام المشترك مساوياً له كالحساس، وإلا لكان مشتركاً بين الماهية وبين نوع آخر؛ ولا يجوز أن تمام المشترك بالنسبة إلى ذلك النوع لأن المقدر خلافه بل بعضه، ولا يتسلسل بل ينتهي إلى ما يساويه فيكون فصل جنس، وكيفما كان يميز الماهية عن مشاركها في جنس أو في وجود فكان فصلاً. ورسموه بأنه كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره، فعلى هذا لو تركبت حقيقة من أمرين متساويين أو أمور متساوية كان كل منها فصلاً لها لأنه يميزها عن مشاركها في الوجود.

على كيفية، كقولنا: أبيض؛ وإما أن تدل على إضافة، كقولنا: أب، وإما أن تدل على أين، كقولنا: في السوق؛ وإما أن تدل على متى، كقولنا: كان أمس وعام أول؛ وإما أن تدل على الوضع، كقولنا: جالس وقائم؛ وإما أن تدل على الجدة والملك، كقولنا: منتعِل ومتسلح؛ وإما أن تدل على يفعل كقولنا: يقطع؛ وإما أن تدل على ينفعِل، كقولنا: ينقطع عن أشياء كثيرة ما هي - جوابا. ثم نقول: والمقول في جواب ما هو قد يختلف بالعموم والخصوص فيكون بعضها أعم وبعضها أخص، فأعم المقولين في جواب ما هو جنس للأخص، وأخصهما نوع للأعم. فإذا وجدنا النوع فهناك يقسم قسمة أخرى فنقول: إنه لا يخلو إما أن يكون النوع من شأنه أن يصير جنسا لنوع آخر، وإما أن لا يكون ذلك من شأنه، فهذه القسمة تنتهي إلى الخمسة انتهاءً ظاهرا، وتكون طبيعةُ النوع متحصلة فيه، والنوع بالمعنى الآخر يدخل فيه بوجه. وأما القسمة الأولى فلم تكن كذلك.

وأما القسمة المشهورة التي لهذه الخمسة، فهي أقرب من القسمة الأولى، وذلك لأنهم يقسمون هكذا: إنّ كل لفظ مفرد إما يدل على واحد أو على كثير، والدال على الواحد هو اللفظ الشخصي، وأما الدال على الكثير فإما أن يدل على كثيرين مختلفين بالنوع، أو كثيرين مختلفين بالعدد. والدال على كثيرين مختلفين بالنوع إما أن يكون ذاتيا، وإما أن يكون عرضيا؛ فإن كان ذاتيا، فإما أن يكون في جواب ما هو، وإما أن يكون في جواب أي شيء هو. فيجعلون الدال على كثيرين بالنوع في جواب ما هو جنسا، والدال عليه في جواب أي شيء هو فصلا. وأما العرضي فهو العرض العام. ثم يقولون: إن الدال على كثيرين مختلفين بالعدد إما أن يكون في جواب ما هو، وهو النوع، وإما في جواب أي شيء هو، وهو الخاصة.

فهذه القسمة منهم قد فاتهــا النوع بالمعنى المضاف، وفاتهــا طبيعة الفصل، بما هو فصل؛ بل إنما دخل فيها من الفصول ما يحمل على أنواع كثيرة، وليس ذلك هو طبيعة الفصل، بما هو فصل؛ إذ ليس كل فصل كذلك، على ما سيتضح لك، إلا أن يراعى شيء ستعرفه، وتعلم أنهم لم يراعوه ولم يفطنوا له، فليس يمكننا أن نجعل ذلك عذرا لهم، اللهم إلا أن يكون المعلم الأول راعاه. وأيضا فإن هذه القسمة لم يفرق فيها بين الخاصة وبين الفصل الذي لا يكون إلا للنوع، وفاتها

الخاصة التي هي خاصة نوع متوسط بالقياس إليه، فلم يوردوا الخاصة بما هي خاصة للنوع، بل بما هي خاصة لنوع أخير، كما لم يوردوا النوع إلا نوعا أخيرا.

الفصل الحادي عشر

(يا) فصل في تعقب رسوم النوع

فلنتحقق الآن حال الحدود التي هي مشهورة للنوع فنقول: أما النوع بالمعنى الذي لا إضافة فيه إلى الجنس، فقد وفوا حده، إذ حدوه بأنه: المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو؛ وذلك لأن الجنس(١) والعرض العام لا يشاركانه؛ إذ كل واحد منهما مقول على كثيرين مختلفين بالنوع، لا على كثيرين مختلفين بالعدد؛ إذ يجب أن يفهم من قولهم: مقول على كثيرين مختلفين بالعدد، أنه مقول على ذلك فقط؛ لأنك إن لم تفهم ذلك، لم يكن كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد مانعا من كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالنوع؛ فإنَّ المقول على كثيرين مختلفين بالنوع قد يكون أيضا مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد. فإذا علمت أنَّ التخصيص بهذا الاسم إنما لما لا يُقال إلا كذلك، خرج ما يقال على كثيرين مختلفين بالنوع من مفهومه. فهذا ما يفرق بينه وبين الجنس والعرض العام. فإنه ليس يستحيل أن يكون الشيء الواحد له معنيان أحدهما بذاته والآخر بغيره، ولا يكون ذلك فرقا بينه وبين ذاته، إلا أن يقال إنه من حيث له المعنى الذي بذاته غيره من حيث له المعنى الآخر الذي له بغيره.

---

(١) الجنس العالي جاز أن يكون له فصل يقومه لجواز تركبه من أمرين متساويين، أو أمور متساوية، ويجب أن يكون له فصل يقسمه. والنوع السافل يجب أن يكون له فصل يقومه، ويمتنع أن يكون له فصل يقسمه. والمتوسطات يجب أن يكون لها فصول تقسمها وفصول تقومها. وكل فصل يقوم العالي فهو يقوم السافل من غير عكس كلي. وكل فصل يقسم السافل فهو يقسم العالي من غير عكس.

وهم لم يسلكوا في هذا الموضع هذا السلوك؛ ولا هذا مما يحسن أن يعتبر في هذا الموضع؛ ولا يمكنهم أن يدلوا على المعنيين المختلفين ألبتة بشيء غير الوجود، فإنهم لا يمكنهم أن يحصِّلوا معنى يدلون عليه بالوجود في أحدهما هو غير المعنى الذي يدلون عليه بالوجود. في الآخر حتى يعودوا فيضيفوا إلى أحدهما من خارجٍ بذاته وإلى الآخر بغيره؛ بل الحق هو أن الأشياء تشترك في الثبوت والوجود بمفهوم محصَّلٍ عند الذهن.

وهذا بينٌ بنفسه لا يمكن أن يبيَّن؛ ومن ينكره فهو يغلِّط نفسه بإزالة فِكره عن الغرض إلى غيره؛ ولولا هذا لما صح أن الشيء لا يخرج عن طرفي النقيض؛ فإن كل واحد من طرفي النقيض كان يكون أشياء كثيرة، ولم يكن بالحقيقة طرفا واحدا؛ بل الوجود في جميعها معنى واحد في المفهوم.

وإذا كان كذلك، لم يكن وقوع اسم الوجود على هذه العشرة وقوع الاسم المتفق؛ وليس أيضا وقوع الاسم المتواطئ؛ فإن حال الوجود في هذه العشرة ليست حالا واحدة بل الوجود لبعضها قبل ولبعضها بعد. وأنت تعلم أن الجوهر قبل العرضِ؛ والوجود لبعضها أحق؛ ولبعضها بأحق.

فأنت تعلم أن الموجود بذاته أحق بالوجود من الموجود بغيره، والموجود لبعضها أحكم، ولبعضها أضعف؛ فإنّ وجود القارّ منها، كالكمية والكيفية أحكم من وجود ما لا استقرار له، كالزمان وأن ينفعل؛ فليس وقوع الوجود عليها وقوعا على درجةٍ واحدةٍ كوقوع طبائع الأجناس على أنواعها الذي هو بالتواطؤ المحض؛ فهو إذن غير جنس. ولو كان متواطئا لم يكن أيضا جنسا؛ فإنه غير دال على معنى داخلٍ في ماهيات الأشياء؛ بل أمر لازم لها. ولذلك ما إذا تصورت معنى المثلث فنسبت إليه الشكلية ونسبت إليه الوجود، وجدت الشكلية داخلة في معنى المثلث؛ حتى يستحيل أن تفهم المثلث أنه مثلث إلا وقد وجب أن يكون قبل ذلك شكلا؛ فكما تتصور معنى المثلث لا يمكن إلا أن تتصور أنه شكل أولا؛ ولا يجب مع ذلك أن تتصور أنه موجود. ولست تحتاج في تصورك ماهية المثلث أن تتصور أنه موجود كما تحتاج أن تتصور أنه شكل. فالشكل للمثلث لأنه مثلث وداخل في قوامه؛ فلذلك يتقوم به خارجا وفي الذهن وكيف كان؛ وأما الوجود فأمر لا تقوم به ماهية

المثلث؛ فلذلك يمكنك أن تفهم ماهية المثلث وأنت شاك في وجوده حتى يبرهن لك أنه موجود أو ممكن الوجود في الشكل الأول[١] من كتاب أو قليدس. ولا يمكنك لذلك أن تفعل ذلك في شكليته؛ فما كان مثل الشكلية فهو من المعاني المقومة للماهية؛ وما كان مثل الوجود فليس مقوما للماهية. ولو كان الوجود لا يفارق في ذهنك أيضا المثلث لكان أمرا لاحقا للمثلث من خارج؛ ولذلك يستحيل أن يطلب ما الشيء الذي جعل المثلث مثلثا أو المثلث شكلا؛ ولا يستحيل أن يطلب ما الشيء الذي جعل المثلث موجودا في الذهن أو في خارج.

فالذاتي للشيء لا يكون له بعلةٍ خارجة عن ذاته؛ وما يكون بعلةٍ خارجةٍ فليس مقوِّماً ذاتيا؛ وإن كان قد يكون من العرضي ما حصوله ليس بعلةٍ خارجةٍ عن المأهية، والخاصة والعرض فرق، ولا يكون بينه وبين الشخص فرق، إلا أن نضمن أنه كليٌّ بهذه الصفة؛ وأيضا فإنه لا يكون بينه وبين فصل الجنس فرق.

والذي حدَّ وقال: إنَّ النوع هو أخص كليين مقولين في جواب ما هو، فقد أحسن تحديدَ النوع؛ وإنما يتم حسنه بأن يقال: إنه الكلي الأخص من كليين مقول في جواب ما هو؛ تعلم ذلك إذا تدربتَ بالأصول والمواضع المقررة للحدود. فنقول الآن: الجنس منه ما يكون جنسا، ولا يصلح أن ينقلب باعتبارٍ آخر نوعا؛ إذ لا يكون فوقه جنس أعم منه؛ ومنه ما يصلح أن يكون نوعا باعتبار آخر إذ يكون فوقه جنس أعم منه. وكذلك النوع منه ما يكون نوعا ولا يصلح أن ينقلب جنسا؛ إذ لا يكون تحته نوع أخص منه؛ ومنه ما يصلح أن ينقلب جنسا باعتبار آخر؛ إذ لا يكون تحته نوع أخص منه. فنرتب للجنس مراتب ثلاثا: جنس عال ليس بنوع ألبتة، وجنس متوسط هو نوع وجنس وتحته أجناس، وجنس سافل هو نوع وجنس ليس تحته جنس. وكذلك يكون في باب النوع: نوع سافل ليس تحته نوع ألبتة، فليس

---

(١) الشكل الأول فيه أربعة أضرب منتجة.

الضرب الأول: موجبتان كليتان ينتج موجبة كلية.

الضرب الثاني: كبراه موجبة كلية وصغراه موجبة جزئية، ينتج موجبة جزئية.

الضرب الثالث: كبراه سالبة كلية وصغراه موجبة كلية، ينتج سالبة كلية.

الضرب الرابع: كبراه سالبة كلية وصغراه موجبة جزئية، ينتج سالبة جزئية.

بجنس ألبتة، ونوع عال تحت جنس الأجناس الذي ليس بنوع ألبتة، ونوع متوسط هو نوع وجنس وجنسه نوع؛ والمثال المشهور لهذا هو من مقولة الجوهر؛ فإنَّ الجوهر جنس لا جنس فوقه، وتحته الجسم. وتحت الجسم الجسمُ ذو النفس؛ وتحت الجسم ذي النفس الحيوان، وتحت الحيوان الحيوانُ الناطق، وتحت الحيوان الناطق الإنسان، وتحت الإنسان زيد وعمرو؛ فزيد وعمرو وأشكالهما هي الأشخاص. والجوهر هو جنس الأجناس، إذ ليس فوقه جنس؛ والإنسان هو نوع الأنواع، إذ ليس تحته نوع؛ وما بينهما أجناس وأنواع متوسطة؛ فإنها بالقياس إلى ما تحتها أجناس، وبالقياس إلى ما فوقها أنواع؛ فإنَّ الجسم نوع الجوهر وجنس للجسم ذي النفس، والجسم ذو النفس نوع الجسم وجنس الحي؛ لأنه يعم النبات والحي، والحي نوع الجسم ذي النفس وجنسٌ للحي الناطق لأنه يعم الحيوانات العجم والإنسان، والحي الناطق نوع الحي وجنس الإنسان؛ لأنه يعم الإنسان والملَك؛ فيكون الحي الناطق هو الجنس السافل، والجوهر هو الجنس العالي، والجسم وما يليه هو الجنس المتوسط، ويكون الجسم هو النوع العالي، ويكون الإنسان هو النوع السافل، ويكون الجسم ذو النفس وما يليه النوعَ المتوسط، ويكون الجوهر بالقياس إلى ما تحته جنسَ الأجناس والجنس العالي، وبأنه لا يقاس إلى ما فوقه يكون جنسا ليس بنوع، ويكون الإنسان بالقياس إلى ما فوقه نوعَ الأنواع والنوعَ السافل، وأما بقياسه إلى ما تحته فهو أنه نوع ليس بجنس، وقياسه إلى ما تحته على وجهين: قياس إلى ما تحته من حيث هو محمول عليها الحملَ المعلوم، وقياسٌ إلى ما تحته باعتبار أنها ليست بأنواع. وقياسُه إلى ما تحته من حيث الحمل يفيده معنى النوعية غير المضافة إلى الجنس، وهو المعنى الثاني مما ذكروه. وأما قياسه بالاعتبار الآخر فيفيده أنه نوع ليس بجنس: فهو نوع الأنواع، ونوع ليس بجنس، ونوع بالمعنى المذكور؛ ومفهومات هذه الثلاثة - وإن تلازمت - وإذ لا مذهب غير هذه الثلاثة، والثلاثة إما أن تجعل الزمان جوهرا؛ وإما أن تجعله بحيث يُحَد بحدِّ العرض؛ فهذا القول لا يعتد به. وكذلك احتج هؤلاء وقالوا: إن حد العرض لا يتناول الأين؛ فإن الكون في السوق معنى واحد، ويشترك فيه كثيرون، فلا يصلح أن يكون كل واحدٍ منهم موضوعا له؛ ولا الجملة، وإلا لما وصِف به إلا الجملة. لكن

الجواب عن ذلك هو هذا الجواب نفسه؛ فإن السوق، وإن كان واحدا للجميع، لأنه ليس المكان الحقيقي فتمتنع الشركة فيه، بل هو من قبيل المكان العام، فإن لكل واحدٍ كونا فيه يخصه دون الآخر؛ إذ ليس السوق أينا؛ بل السوق من مقولة الجوهر. على أنهم إن مثلوا للمكان المكان الذي هو من مقولة العرض لم يمكنهم أن يجعلوا فيه عدة أشياء. إنما الأين، إن كان ولا بد، فهو النسبة إلى السوق؛ ولكل من الذين في السوق نسبة تخصه توافق النسبة الأخرى بالنوع وتخالفه بالعدد؛ واعتبارنا هاهنا بالواحد بالعدد دون الواحد بالنوع.

قالوا أيضا: إن المضاف ليس يوجد إلا في موضوعين، فليس موجودا في شيء، ولكن في شيئين. وقالوا أيضا: إن التسلح معنى لا في موضوع، إذ هو في موضوعين، لأن موضوعه السلاح واللابس؛ فنقول: أما المضاف فليس على ما خمنوا فيه. أما أولا فلأن كون الشيء في شيئين قد لا يمنع كونه في كل واحد منهما؛ وإذا كان لا يمنع كونه في كل واحد منهما، فليس كونه في شيئين رافعا كونه في شيء؛ فإنه لم يقل: في شيء واحد فقط؛ كما أن كون الأب أبا لابنين لا يمنع كونه أبا لابن واحد؛ وكون الحيوان مقولا على أشياء لا يمنع كونه مقولا على كل واحد. نعم في بعض الأشياء قد يكون الوجود في الكثرة بحيث يمتنع أن يكون في الواحد مع تلك الكثرة؛ فهنالك لا يكون الموجود في أشياء موجوداً في شيء واحد.

والفرق بين الموجود في موضوع من جهة أنه موجود في شيء وبين كون الكل في الأجزاء أن الكل يكون في أشياء ولا يكون في شيء واحد منها ألبتة[1]. وأما الموجود في موضوع فليس يبعد أن يكون موجودا في موضوعات؛ ولكنه يكون مع ذلك في موضوع منها؛ ولا تمانع بين الحالين. فهذا إن كان ما ذهبوا إليه، من أمر وجود إضافة واحدة بالعدد مشتركة بين متضايفين اثنين بالعدد، مذهبا صحيحا. وأما الحق فسينكشف عن خلاف ذلك، وسنبين كيفيته في مواضع نتكلم فيها في المضاف.

---

(١) بمعنى أن الكل الموجود موزَّع في أجزاء، مجموع هذه الأجزاء هي التي تكونه، وأما إذا انفردت فقد انتفى مسمى الكلية عنه، إذ أصبح مجزوءًا.

وأما التسلح وما تعلقوا به فيه فالجواب عنه أن التسلح نسبة وحالة للابس عند السلاح يوصف بها المتسلح، فيقال إنه متسلح بتسلح هو وصف له؛ وإن كان بالنسبة إلى غيره. فالتسلح، وإن كان بالنسبة إلى الغير، فليس يجب أن يكون في ذلك الغير. ففرق بين الوجود في الشيء وبين النسبة إلى الشيء. فلا معونة لمثل هذه الهذيانات في أن يقال إن العرض ليس بجنس، وإن كان الحق هو أن العرض ليس بجنس.

لكنهم قالوا شئا آخر وهو أن العرض لا يدل على طبيعة البياض والسواد وعلى طبائع سائر الأعراض؛ بل على أن له نسبة إلى ما هو فيه وعلى أن ذاته تقتضي هذه النسبة؛ والجنس يدل على طبيعة الأشياء وماهيتها في أنفسها، لا ما يلحق ماهياتها من النسبة. وهذا قول سديد. والدليل على ذلك أن لفظة العرضية إما أن تدل على أن الشيء موجود في موضوع، فتكون دلالته على هذه النسبة؛ أو تدل على أنه في ذاته بحيث لا بد له من موضوع؛ فهذا أيضا معنى عرضي؛ وذلك لأن نسبة هذا المعنى إلى أكثر الأعراض مثل الكيفية والكمية والوضع أمر غير مقوِّم لماهياتها، لأن ماهياتها تتمثل مدركة مفهومة. إليه إلا بمقارنة أمر يجعله مشاراً إليه؛ وكذلك في العقل لا يكون كذلك إلا بأن يُلحق به العقلُ معنى يخصصه، ثم لا يعرض له من الخارج أن يكون عاما حتى يكون ذات واحدة بالحقيقة هي حيوان، وقد عرض له في الأعيان الخارجة أَنْ كان هو بعينه موجوداً في كثيرين؛ وأما في الذهن فقد يعرض لهذه الصورة الحيوانية المعقولة أَنْ تجعل لها نسب إلى أمور كثيرة، فيكون ذلك الواحد بعينه صحيح النسبة إلى عِدَّةٍ تتشاكل كل فيه، بأن يحمله العقل على واحدٍ واحدٍ منها - فأمّا كيف ذلك فلصناعةٍ أخرى - فيكون هذا العارض هو العموم الذي يعرض للحيوانية، فيكون الحيوان لهذا العموم كالخشب مثلا لعارض يعرض له من شكل أو غيره، وكالثوب الأبيض، فيكون الثوب في نفسه معنى، والأبيض معنى، ويتركبان فيكون هناك معنى آخر مركّب منهما؛ كذلك الحيوان هو في العقل معنى، وأنه عام أو جنس معنى، وأنه حيوان جِنْسيٌّ معنى. فيُسَمون معنى الجنس جنسا منطقيا، ومفهومه أنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو، من غير أن يشار إلى شيء هو حيوان أو غير ذلك، مثل أن الأبيض في نفسه له

معقول لا يحتاج معه أن يعقل أنه ثوب وأنه خشب، فإذا عُقل معه ذلك عُقل شيءٌ يلحقه الأبيض؛ وكذلك الواحد في نفسه له معقول، فأمّا أنه إنسان أو شجرة فهو أمر خارج عن معقوله يلحقه أنه واحد. فالجنس المنطقي هو هذا.

وأما الطبيعي فهو الحيوان بما هو حيوان، الذي يصلح أن يجعل للمعقول منه النسبة التي للجنسية، فإنه إذا حصل في الذهن معقولا، صَلُح أن تعقل له الجنسية، ولا يصلح لما يفرض مُتَصَوَّرا من زيد هذا، ولا للمتصور من إنسان، فتكون طبيعة الحيوانية الموجودة في الأعيان تفارق بهذا العارض طبيعةَ الإنسانية وطبيعةَ زيد؛ إذْ هو بحيث إذا تُصُوِّر صلح أن يلحقه عمومٌ بهذه الصفة، التي هي الجنسية؛ وليس له خارجا إلا الصلوح لها بحال. فقولهم: الجنس الطبيعي، يعنون به الشيء الطبيعي الذي يصلح أن يصير في الذهن جنسا، وليس هو في الطبيعيات بجنس؛ ولأنه يخالف في الوجود غيرَه من الأمور الطبيعية بهذا المعنى، فلا يبعد أن يخصص لهذا المعنى باسم، وأن يُجعل ذلك للاسم من اسم الشيء الذي يعرض له بحال وهو الجنسية. وأما الحيوان الجنسي في العقل، فهو المعقول من جنس طبيعي؛ وأما الجنسية المعقولة المجردة، فمن حيث هي مقررة في العقل، هي أيضا جنس معقول، ولكن من حيث إنها شيء من الأشياء يبحث عنه المنطقي، فهو جنس منطقي؛ وليس؛ وإنْ لم يكن لهذا الذي هو منطقي وجودٌ إلا في العقل، يجب أَنْ يكون المفهوم من أنه عقلي هو المفهومُ من أنه منطقي؛ وذلك أنَّ المعنى الذي يُفْهم من أنه عقلي، هو غير المفهوم من أنه منطقي؛ وذلك أَنَّ المعنى المفهومَ الذي يفهم من أنه عقلي لازمٌ ومقارنٌ للمعنى الذي يفهم من أنه منطقي ليس هو هو، إذْ قد بان لك اختلافُ اعتباريهما. فالجنس المنطقي تحته شيئان: أحدهما أنواعه من حيث هو جنس، والآخر أنواع موضوعاته التي يعرض لها؛ أما أنواعه، فلأن الجنس المطلق أعمُّ من جنسٍ عال وجنس سافل، فهو يعطي كلَّ واحد مما تحته من الأجناس المتقررة حدَّه واسمه؛ إذْ يقال لكل واحد منهما إنه جنس، ويُحدِّ بحدِّ الجنس؛ وأما أنواع موضوعاته فلا يعطيها اسمه ولا حدَّه؛ كذلك ليس كونه في مكان؛ الذي هو نسبة طرف واحد؛ هو نفس كون ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره؛ بل هو موضوع لذلك من حيث تصير النسبة شاملة للطرفين، للحاوي والمحوي. وهذا

إنما يتضح لك في باب المضاف حقيقة الاتضاح؛ وأما هاهنا فهو شيء كالتنبيه غير محصَّل.

وأما قول القائل: والأطراف التي تأخذ من الكيفية شيئا، فيشبه أن يكون يعني بهذا مقولة يفعل وينفعل، فتكون الكيفية هي الأمر الذي يسوق إليه الفعل والانفعال. ويكون الطرفان النسبتين اللتين للفاعل والمنفعل إليهما. ويشبه أيضا أن يكون يعني مع هذين الوضع أيضا، وذلك بسبب أن الوضع يلزمه الشكل أو يلزم الشكل.

وأنت تعلم أن هذا الكلام متشوش جدا؛ فإن لفظة الأطراف لا تدل في هذا الموضع على معنى محصل. والأخذ من الكيفية شيئا هو لفظ متشابه لا تجد تحته معنى متواطئا فيه؛ ولا أيضا يدل بالتشكيك؛ وإن كان يخيل شيئا؛ فإن من أفضل أحوال المعاني النسبية التي لا تتفق في النوع، إذا وقع عليها اسم أن يكون على سبيل التشكيك، فقلما يوجد فيها تواطؤ صرف، وخصوصا في مثل هذا الموضع؛ إذ الأخذ ليس له مفهوم محصل، ولا الأطراف.

ولو أن قائلا أصلح هذا اللفظ فقال: والأمور التي لها إلى الكيفية نسبة ما، كانت هذه الأمور جواهر وكمياتٍ عرض لهما نسبة إلى الكيفيات؛ فتكون الجواهر والكميات تدخلان في مقولةٍ غير مقولتهما بسببٍ عارض يعرض لهما فيكون دخولهما في تلك المقولة بالعرض. وما دخل في مقولة بالعرض فليست المقولة جنسا له ولا هو نوع من المقولة. وإنما يأخذ المقولات في هذا الموضع على أنها أجناس؛ وإنما يبحث عن دخول الأشياء فيها على أنها أنواع لها؛ وأما على سبيل غير ذلك فلا يمنع أن تدخل بعض أنواع مقولة في مقولة أخرى. فإن لم يعنِ هذا وعنى نسبة الجوهر والكمية أو شيء آخر، إن كان إلى الكيفية لا إلى ذات الجوهر والكمية، فليست الكيفية أولى بهذا التخصيص من الكمية. على أن لمطالبٍ أن يطالب فيقول: ولم تجعل للنسبة إلى الكميات أيضا مقولة؟ ويلزم حينئذٍ أن تجعل النسبة إلى كل مقولة مقولة، فتتضاعف المقولات بل لا تتناهى؛ فإنه قد يمكن أن يفرض إلى المقولة، التي هي نسبة، نسبة.

وإن قوما آخرين قالوا: إن الانفعال هي الكيفية لا غير؛ فليس التسخن غير السخونة. وما قالوه باطل؛ فإن التسخن هو سلوك إلى السخونة، فإن كان المتسخن

له في كل آنٍ سخونة، فليس تسخنه تلك السخونة، بل تسخنه إنما هو بالقياس إلى سخونةٍ مطلوبة. وبالجملة فإن التسخن هيئةٍ غير قارة والسخونة هيئة قارة. ولو كان التسخن هو السخونة، لكان التكيف المطلق هو الكيفية؛ فكان طلب الكيفية كيفية؛ فكان الطالب طالبا لما هو موجود له. كل هذا باطل فاسد؛ وسيتضح لك في العلم الطبيعي. فإن كان التكيف ليس كيفية، فبالحري أن لا يكون التكييف كيفية. والتكييف هو الفعل؛ فبالحريِ أن لا يكون الفعل كيفية. ولو كان التسخين سخونة لكان كل ما يسخِن يتسخَّن وكان كل ما يحرِك يتحرك، وستعلم أن هذا غير واجب. واعتبر ذلك بالعِشق؛ فإنه، كما تعلم من أمره، يحرك وليست فيه حركة.

وقد قال قوم: إن مقولة أن يفعل وأن ينفعل تجتمعان في جنسٍ واحد هو الحركة. وستعلم في العلوم الطبيعية أن الحركة غير موصوف بها الفاعل وأنها ليست بفعل. ولو قالوا: أن ينفعل هي جملة الحركة أو حركة، وأن يفعل هي جملة التحريك أو تحريك، لكان أقرب من أن يصغى إليهم.

الفصل الرابع(١)

فصل في ذكر أمور أوهمت أنها إما عامة أو خارجة

في ذكر أمور أوهمت أنها إما عامة لشيء من العشرة عموم الجنس

أو خارجة عن العشرة وتتميم القول في ذلك وهاهنا شكوك في أمورٍ يدعى أنها توجد خارج هذه العشرة لا تدخل فيها، وأن منها أمورا هي أعم من عدةٍ منها: مثل الحركة فإنها تتناول الكيف والكم(٢) والأين بنحو ما؛ ومنها أمور مباينة لها:

(١) كذا ورد في الأصل المخطوط وقد أشرنا إليه في نهاية مقدمة التحقيق.

(٢) الكم هو ما لذاته يقبل المساواة واللامساواة بالتطبيق. وينقسم إلى متصل قار - وهو الخط والسطح والجسم - أو غير قار - وهو الزمان؛ وإلى منفصل وهو العدد، والثلاثة الأول تختص بالوضع دون الأخيرين.

كالوحدة، التي هي مبدأ العدد؛ والنقطة، التي هي مبدأ بوجهٍ للمقادير؛ وأيضا مثل الهيولى والصورة؛ وأيضا مثل الأعدام: كالعمى والجهل، وما أشبه ذلك، ومنهم من أورد لهذا الباب أمثلة جزئية كالشمال والجنوب، والغداء والعشاء.

فنقول: أما الحركة فإنها، إن كانت هي مقولة أن ينفعل، فما زادت جنسا؛ وإن لم تكن مقولة ينفعل، فإنها لا يجب أن تكون جنسا، بل يجب أن تكون مقولة على أصنافها بالتشكيك، وأن يكون ذلك هو المانع من أن تجعل الحركة هي نفس مقولة أن ينفعل، إن امتنع؛ وإلا إن لم يكن هناك مانع من هذا القبيل، فمقولة ينفعل هي بعينها الحركة. وسيرد الكلام عليه في موضعه.

فهذا ما يقضى به في أمر الحركة. فأما هذه الأخرى فنقول فيها قولا كليا؛ ثم نورد ما يقال فيها في المشهور؛ ثم نقول فيها الحق فنقول: إنه ليس كل وجود أشياء لا تدخل في المقولات ضاراً في أن المقولات عشر، بل نحو واحد منها وهو أن تكون أشياء لا تدخل في إحدى المقولات العشر ولها أجناس أخرى هي أنواع تحتها. وإذ ليس يجب في بادئ النظر أن يكون لكل ذاتٍ موجودة مشارك في الحد هو آخر غيرهُ موجوداً حتى تكون تلك الذات موجودةً، فليس يجب أن يكون لكل شيء نوع مقول على كثيرين بالفعل. ولو كان أيضا لكل شيء نوع مقول على كثيرين بالعدد، لم يجب أن يكون مع ذلك النوع نوع آخر مشارك له في ماهيةٍ مشتركة، حتى يكون هناك جنس، فلا يمتنع أن تكون أمور مفردة لا مشارك لها في نوعها، وأنواع إنما هي أنواع بالقياس إلى ما تحتها، ولا قياس لها إلى ما فوقها حتى تكون هي أنواع أجناسٍ فوقها. وإذ كان العقل الأول لا يمنع هذا فليس مستحيلا ظاهر الاستحالة بنفسه. وإذ ليس كذلك، فإن كانت أشخاص مفردة لا أنواع لها ألبتة، ولا أجناس على الشرط المذكور، وأنواعٌ لا أجناس لها، لم يكن شيء من ذلك داخلا في مقولة، وكان مع ذلك حقاً ما قيل من أن المقولات هي هذه العشرة؛ إذ الخارج عنها ليس بمقولةٍ في نفسه ولا في مقولة غيرها. ومثال هذا أنه لو قال قائل: إنه لا بلاد إلا عشرة بلاد فوجد قوماً بداة لا يتمدنون، لم يصر وقوعهم خارجا عن هذه البلاد سببا في أن لا تكون هذه البلاد عشرةً. فلو سلمنا أن جميع ما

أوردوا خارج عن المقولات، لم يكن ذلك موجبا أن لا تكون المقولات عشرا فقط، إلا أن يصح أن لتلك الأشياء أجناساً خارج العشرة.

وبعد ذلك، فإن الأجوبة المشهورة عن هذه بعضها يسلم أن هذه الأشياء خارجة عن العشر؛ ولا تتكلف نوعا آخر من الجواب، وخصوصا ما كان منها يجري مجرى المبادئ، كالوحدة والنقطة والهيولى والصورة؛ فإنهم يزعمون أن المبادئ لا تدخل في شيء من المقولات؛ وذلك لأن هذه المبادئ هي مبادئ المقولات؛ ومبادئ المقولات؛ لو دخلت في المقولات؛ لكانت مبادئ لأنفسها. وبعضها لا يسلم خروج المبادئ عن المقولات؛ بل يجعل المبدأ وذا المبدأ في مقولة واحدةٍ ويقول: إن الوحدة من جملة الكم؛ وإن الواحد في العدد، والعدد كم؛ وكذلك النقطة في الخط، والخط كم. وكذلك يقولون في الأعدام، وإنها من مقولات ملكاتها، كالعمى من الكيف، والسكون من مقولة أن ينفعل، إن كانت الحركة من مقولة أن ينفعل. وشرذمة من المتخلفين يأتون فيجعلون للشيء الواحد مقولات كثيرة فيقولون مثلا: إن النقطة، من حيث هي طرف الخط، فمن المضاف؛ ومن حيث هي هيئة ما، فهي من الكيف؛ وإن الشمال من حيث هو جسم، فهو من الجوهر؛ ومن حيث هو متحرك، فهو من مقولة أن ينفعل؛ ومن حيث هو مختص بأحد القطبين، فهو من الأين؛ والتغذي، من حيث هو تحريك، فهو من مقولة يفعل؛ ومن حيث هو للمتغذي، فهو من المضاف؛ ومن حيث هو في زمانٍ مخصوص، فهو من مقولة متى. فعلينا أن نتأمل ما تقوله طائفة طائفة من هؤلاء الذين اقتصصنا آراءهم فنقول: إن الذين يزعمون أن هذه المبادئ مبادئ للمقولة بأسرها، فلا تكون من المقولة، يجازفون في قولهم مجازفة مطلقة. أما أولاً فليست الوحدة مبدأ للكمية بأسرها؛ بل هي مبدأ لنوع منها، وهو الكم المنفصل. والنقطة أيضا، إن كانت مبدأ لها فليست مبدأ للكمية بأسرها بل للمقدار. على أنه سيتبين لك في استقصائك للمعارف أنه ليست حال النقطة كالوحدة، فإن الوحدة مبدأ للعدد على أنها علة؛ ومبدأ على أنها طرف؛ وليست النقطة كذلك؛ فإنها ليست ألبتة علة للمقدار؛ بل هي مبدأ على أنها طرف. وإنما يظن أن النقطة علة للخط قوم متقاعدون عن الحقائق، أزالتهم التمثيلات والتخيلات التي تستعمل في تفهيم النقطة عن الجادة؛ ومع ذلك فإنهما

لو كانتا مبدأين، لم يكن نفس كونهما مبدأين يوجب أن لا يكونا، أعني النقطة والوحدة، من الكم، حتى كان يكون الكم أعم من المتصل والمنفصل حينئذ؛ إذ يقع على النقطة والوحدة؛ وكان يكونان مبدأين عليين للمتصل والمنفصل كما هما الآن. ولم يكونا مبدأين لجميع مقولة الكم. وهل يسلم من يجعل النقطة والوحدة في مقولة الكم إنهما مبدآن للكمية بأسرها؟ هذا إنما يسلمه من يجعل الكم مقتصر الحمل على المتصل والمنفصل فقط، حتى يكون ما هو مبدأ لهما مبدأ لجميع ما في المقولة. ولو أنه سلم هذا لظهر له أن الوحدة والنقطة ليستا بكميتين؛ من غير أن يحتاج إلى اعتبار المبدئية. وإذ يتشكك في هذا متشكك فقد يشكك في ذلك، فكيف تقبل أن الوحدة والنقطة مبدآن لجميع الكمية، إلا أن طريق الحق في هذا هو أن تنظر: فإن كان رسم الكمية مما يقال على الوحدة والنقطة، وكان المقول مع ذلك ذاتيا وجزءا لحد كل واحدٍ من الوحدة والنقطة، فالكمية جنس لهما، كانا مبدأين أو لم يكونا؛ فإن كانا مبدأين لم يكونا حينئذٍ مبدأين لجميع الكميات، بل لما بعدهما؛ وإن كان لا يقال أو يقال قولا غير ذاتي، فليست الكمية جنسا لهما.

فإذا فعلت هذا، فإنك تجد رسم الكمية غير مقولٍ على الوحدةِ والنقطةِ، وتجد رسم الجوهرِ مقولا على الهيولى والصورة. وسيأتيك رسم الكمية من بعد، فاعتبر ما كلفناكه هناك. وأما رسم الجوهرِ فقد مر لك أنه الموجود لا في موضوع. وتجِد هذا الرسم مقولا على الهيولى والصورة قولا ذاتيا، فتجد الهيولى والصورة داخلتين في مقولة الجوهر، وهما مبدآن لبعض ما تقال عليه المقولة، وهو الأجسام الطبيعية؛ فلا كون الشيء مبدأ ما مانع من أن يشارك ما هو له مبدأ في المقولة، ولا كونه مبدأ موجب ذلك؛ بل المعتمد اعتبار حاله عند رسم المقولة.

ولو كانت النقطة يمتنع أن تشارك المقادير في الجنس الأعلى، الذي هو الكم، بسبب المبدئية لكان الخط أيضا يمتنع أن يشارك السطح والجسم في الجنس الأقرب، الذي هو المقدار. ولذلك كانت العشرة يمتنع أن تشارك المائة في الجنس الأقرب؛ الذي هو العدد؛ فإن العشرة من المائة كالوحدة من العشرة.

نعم، هاهنا شك واحد في حله قانون مفيد يعرفك من أحوال المقولة وأحوال ما هو محمول بالمعنى وليس بمقولة، ما تحتاج إليه ضرورة، وهو أن لقائل أن يقول:

إنكم قد قلتم إن الموجود ليس بجنس؛ لأن وقوعه على ما تحته من المقولات بتقدمٍ وتأخرٍ واختلافٍ. فيجب أن لا يكون أيضا الجوهر جنسا للهيولى والصورة والجسم؛ فإن الهيولى والصورة أقدم بالطبع من الجسم؛ فليس قول الجوهر عليها بالسوية؛ بل هو بتقدمٍ وتأخر.

وقد يعرض هذا التشكيك أيضا في غير ذلك؛ فإنه قد يعرض بسبب أن بعض الكميات قبل بعض، كالخط فإنه قبل السطح، والثلاثية فإنها قبل الرباعية؛ وكذلك عسى أن يكون الأمر في أنواعٍ أخرى من مقولاتٍ أخرى.

فيكون حينئذٍ ليس المانع من كون الهيولى والصورة في جنس الجسم هو حال مبدئية أولا مبدئية بالقصد الأول، بل قول الجنسِ عليهما وعليه بغير السوية فنقول: إن التقدم والتأخر جزئيات يشملها معنى واحد لا يخلوان إما أن يكونا في المفهوم لهما من ذلك المعنى أو تلك المقولة أو في مفهوم آخر. أما الذي يكون في المفهوم من ذلك المعنى، فمثاله تقدم الجوهر على العرض في المعنى المدلول عليه بلفظة الوجود، إذا قيل لهما موجودان؛ فإن الوجود للجوهر قبله للعرض؛ وهو، أعني الجوهر، علة لأن كان العرض موجودا حاصلا له المعنى المفهوم من الموجود. وأما الثاني فمثل تقدمِ الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن، اللذين هما تحت نوع الإنسان معا؛ فإن الأب يتقدم بالزمان وينقدم بالوجود؛ وليس الزمان هو داخلا في معنى الإنسانيةِ ولا الوجود داخلا فيها. فأما حد الإنسان، فإنه من حيث حد الإنسان، فهو لهمل بالسواء؛ وإن كان وجود الإنسانية لهذا قبل بالزمان، وللآخر بعد، لا في أنها إنسانية بل في أنها موجودة. وأما بحسب النظر في الإنسانية، فليس أحدهما في أنه إنسان قبل الآخر في أنه إنسان وعلة له، لست أقول في أنه موجود إنسانا. وبالجملة فلا شيء جعل زيدا، الذي هو ابن عمرو، إنسانا؛ فإنه لماهيته إنسان؛ فإنه مستحيل أن لا يكون زيد إنسانا؛ ولذلك لا علة له في أنه إنسان؛ لا أبوه ولا غيره. وليس بمستحيلٍ أن لا يكون موجودا؛ فلذلك له علة في أنه موجود. وكذلك البياض ليس إلا لذاته هو لون؛ لكنه ليس لذاته موجودا.

ومن حق الجنِس أن يقال على أنواعه بالسويةِ فتشترك في هذا المعنى المفهومِ عنه؛ وأما إن اختلفت بالتقدم والتأخر في مفهومِ آخر غيرِه، فليس ذلك بممتنعٍ ولا

مانعٍ أن تتشابه الشركة في مفهوم الجنس؛ فيكون الجنسُ جنسا. ولذلك لا يجب أن يباين الأبُ الابنَ في مقولة الجوهر أو نوع الإنسان؛ لأن الأب أقدم منه بالعلية أو الزمان. وليست إنسانيته أقدم من إنسانيته في أنها إنسانية ولا علة لها.

وكذلك الحال في نسبة الهيولى والصورة إلى الجسم؛ فإن الهيولى والصورة ليستا بسببين لكون الجسم جوهرا؛ فإن الجسم لذاته، لا لعلة من العلل ولا لسبب من الأسباب، ما هو جوهر ومقول عليه معنى الجوهرِ؛ لكنه في وجوده محتاج إلى أسبابٍ في وجوده. ولا جوهرية شيء، في أنها جوهريته، تكون علة لجوهريةِ شيء حتى يصير الجسم لجوهريةِ المادة والصورة جوهرا؛ لست أقول جوهرا موجودا. ولا الثلاثية أيضا، في أنها عدد تكون علة كون الرباعية عددا، لست أقول كونها عددا موجودا، بل كل واحدٍ من المثالين علة لما بعده في الوجود، فقد يكون وجود شيء علة لوجود شيء، وإن لم تكن الماهية له أولاً ونسبته للآخر ثانيا؛ فتكون تلك الماهية إنسانيته؛ لأن هذه ماهية إنسانيتهِ؛ كما يصح أن يكون العرض موجودا لأن الجوهر موجود؛ ولذلك ما يمنع أن يكون الموجود جنسا، إذ كان معناه يوجد للجوهر وبتوسطه للعرض؛ ولذلك ليست الهيولى ولا الصورة أخلق بأن تكون موجودة لا في موضوع من الجسم، ولا شك في ذلك، وإن كانا أخلق بالوجود منه وأشد فيه.

فقد تبين إذن أن تقدم الثلاثة على الأربعة إنما هو في الوجود؛ وهو غير معنى العدد، وليس ذلك في معنى العدد. وكذلك تقدم الهيولى والصورة على المركب هو في الوجود؛ وهو غير معنى الجوهرية.

فمعنى المقولة إذن إنما يتقدم الأنواع ويتأخر عنها لا لنفسه، بل لمعنى يضاف إليه فيه التقديم والتأخير وهو الوجود. فهذا أصل نافع لك في معرفة الفرق بين تقدم أنواع المقولة بعِضها على بعض الذي لا يمنع كون المقولةِ مقولة لها وبين تقدمِ أصناف الموجود، وما يجري مجراه، بعِضها على بعض، الذي يمنع كون الموجود، أو ما يجري مجراه، مقولة لها.

وقد علمت من تحصيل ما سلف لك ذكره واتضح لك أن الوحدة والنقطة ليستا من الكم؛ وأن المادة والصورة هما من الجوهر. وأما قولهم إن الوحدة في العدد،

والعدد من الكم فالوحدة من الكم، فهو قول المجازفين أيضا. فليس كل شيء يوجد في نوعِ مقولةٍ فهو منها، وإلا فالأعراض كلها جواهر؛ إذ هي موجودة في أنواع الجواهر. بل لو كانت الوحدة موجودة في العدد وجود النوع في الجنس، ثم كان العدد نوعا من الكم لكان يجب أن تكون الوحدة من مقولة الكم؛ فإما إذا كانت الوحدة في العدد وليست بعددٍ؛ ثم حُمِل على العددِ شيء؛ فليس يجب أن يحمل عليها؛ فليس ما قالوه واجبا. ولو كان ما قالوه واجبا؛ لكان بالحري أن تكون يد الإنسان إنسانا، ورجل البقرة بقرة أو حيوانا.

وأما المبحوث عنه مِن حالِ العدم فيكشفه إذا عرِف أن العدم قد يقال على الضد وقد يقال على العدم الذي ليس بِضد؛ فأما الأعدام التي يعنى بها الأضداد، فإن الأضداد قد تسمى أعداما، كما ستعرفه. فهي تشارك المقولة. فأما الأعدام الحقيقية، فإنها ليست ذوات، بل أعدام ذوات. والمقولات هي مقولات ذوات وأمور وجودية؛ والأعدام لا حصة لها من الوجود والحقيقة. وإنما وجودها في موضوعاتها وجود بالعرض كما يتبين. فإن دخلت في مقولة دخلت بالعرض؛ والدخول في المقولة بالعرض ليس دخول النوع في المقولة، لأن النوع يدخل في جنسه بالذات. وإذا لم يكن وقوع المقولة على الشيء وقوع الجنس، لم تكن جنسا له؛ وإذا لم تكن جنسا له، لم تكن مقولة بالقياس إليه حتى تشمله شمول المقولة لما تحتها من الأنواع. فالأعدام لا تدخل في هذه المقولات.

وأما ما قيل في الشمال والجنوب وفي التغذي، فينبغى أن تعلم أولاً أن ظنون هؤلاء المتخلفين بأن الشيء يدخل في مقولاتٍ شتى ظنون فاسدة؛ وذلك أن لكل شيء ماهية وذاتاً واحدة؛ وإن كانت له أعراض شتى. ويستحيل أن تكون الماهية والذات الواحدة، من حيث هي تلك الذات والماهية، تدخل في مقولةٍ ما وفي مقولة أخرى ليست هي؛ لأنها إن تقومت في ذاتها بأنها جوهر، امتنع أن تُقَوَّم بأنها ليست بجوهر. فإن دخلت في مقولةٍ بذاتها ودخلت في أخرى بالعرِض، فلم تدخل في الأخرى دخول النوع في الجنس: لأن الأمر الذي بالعرض لا يقوِّم جوهر الشيء؛ وما لا يقوم جوهر الشيء لا يكون جنسا له؛ وما لا يكون جنسا للشيء لا يكون مقولة تشمله.

وقد يغلِط في هذا الباب شيء واحد؛ وهو ما لقائلٍ أن يقوله إن للجسم، بما هو جسم، حقيقة ذات؛ وبما هو أبيض، حقيقة ذاتٍ لا محالة ليست هي حقيقة ذاتِ الجسم، فإن كان الجسم جزءا منه، وكان معنى الأبيض أنه جسم أبيض: أو كان لازما لجزء منه؛ إن كان الأبيض ليس جسما أبيض، بل شيئا هو أبيض، لكن يلزم أن يكون ذلك الشيء جسما، فيجوز أن يكون لهذا الذي هو جزء أو لازم مقولة تقال على ذاته. وأما الأبيض فهو شيء غيره، وإن قارنه وله حقيقة ذات غير حقيقة ذاته. وليست المقارنة بموجبة أن لا تتغاير الذوات؛ فيجب إذن أن يكون للأبيض، بما هو أبيض، مقولة تخصه ذاتية له.

وهذا الشك ينحل من وجوهٍ ثلاثةٍ: أحدها أنه يجب أن تعلم أنه ليس كل معنى اقترن بمعنى يوجِب أن يجعل له ذاتا أحدية تصلح أن تجعل مستحقة الوقوع في جنسٍ مفردٍ أو لحصوله جنسا مفردا. فإذا كان هذا غير مسلمٍ، لم يلزم ما ذهب إليه المتشكك.

ومما يتضح به أن هذا غير مسلمٍ فهو مِن وجهين: أحدهما أنه لو كان هذا حقا، لكان الإنسان مع البياض، بل الإنسان مع الفِلاحة، سيصير ذاتا متحدة، وهي كلية، ويجب لها أن تكون نوعا يجب له أن يصير الإنسان جنسا. والثاني أنه لو كان هذا حقاً، كان يكون الجوهر مأخوذاً مع كل مقولةٍ مقولةٍ تحدث على حِدةٍ غيرِ المقولات الأخرى، إذ كان ذلك لا يقال عليه شيء من المقولات التسع قول التواطؤ؛ فإن ذلك ما كان يكون كيفية، ولا يحد بحدها، وإن كان يكون مكيفا، ولا كمية، ولا يحد بحدها، وإن كان يكون ذا كم؛ فإن الذات إذا حصلت بالفعل، فما يلحقها لا يحدث لها نوعية مخصوصة، ولا جنسية مخصوصة، لأن ماهيتها الذاتية تكون واحدة مستقرة، ولا يصير لها ماهيات أخرى بالنسبِ والإضافات العرضِية.

وأما الوجه الثاني من الأوجه الثلاثة الأول فهو أنا إن وضعنا أن مجموع جوهرٍ وكيفيةٍ يستحق أن يكون واقعا في مقولة، فليس بصحيحٍ ما قالوه من أن الأبيض، من حيث هو ذو بياض، فهو من مقولةِ الكيف. فإن الكيف إن عنِي به ذو كيفٍ، فليس البياض في هذه المقولة، وذلك لأنها كيفية، لا ذات كيفية، وإن عني بها الكيفية،

فليس المكيَّف بالبياض، وهو الأبيض، داخلا في هذه المقولة دخول ما يدخل في المقولة، إذ لا تجِد المكيف الأبيض محدودا بالكيفيةِ والبياضِ.

وأما الثالث فإن المكيَّف، وإن كان له، من حيث هو مكيف، حقيقة وحدانية، فلا يحتاج إلى أن يقع في غير مقولةِ الجوهر؛ فإن الشيء الذي هو المكيف قابل لرسم الجوهر؛ إذ الجملة الواحدة الحاصلة من جسمٍ وكيفٍ، إن كان يصلح لها اتحاد حقيقي، فإنها، من حيث هي واحدة، موجودة لا في موضوع؛ وليس يمنع كون الجسمِ، الذي هو جزء الجملة، مِن مقولةِ الجوهر، أو موجودا لا في موضوع، أن يكون المجموع كذلك؛ ولا يوجِب أن يكون الجزء الثاني، وهو الشكل، كذلك.

فلا يمتنع أن يكون جزء الشيء يدخل في المقولةِ التي يدخل فيها الشيء. وكيف، ومن المشهورِ أن أجزاء الجواهر جواهر؛ ومن المتيقن أن الخمسة جزء العشرةِ، وهي من العدد كالعشرة؛ والخمسة جزء الستةِ، وهي والستة عدد، ولا يجب ذلك أيضا ضرورة، فإن الجزء الثاني من الستة، أعني الواحد، ليس بعدد. وكذلك إن كانت الجسمية لازمة للأبيض؛ فليس يمنع ترك الالتفاتِ إليها أن يحمل جنسها على ملزومها حمل مقوِّمٍ غيرِ لازمٍ، فيكون الأبيض، وهو شيء ذو بياضٍ مقوِّما له أنه موجود، لا محالة، لا في موضوع.

لكن لقائلٍ أن يقول: إن هذا يكون لازماً له ولا يكون مقوّما لما هيته، لأنا لا نمنع أن يكون الشيء ذو البياض ليس بجوهر، بل هو عرض؛ وأن يكون العرض قد يعرِض للعرض. وقد اتفقنا فيما سلف على أن ما كان كذلك فهو غير مقوِّمٍ؛ بل ربما كان لازما.

وإذا كان ما نحن في ذِكرِه ليس مقوِّما للشيء، بل هو لازم لماهيته؛ لم يكن جنسا له؛ فلا تكون الجوهرية جنسا للشيء ذي البياض؛ كما لم يكن الجسم.

فإن قال قائل هذا، وقال الحق، فالمعتمد في جوابه أنه ليس يجب أن يكون لكل شيء جنس ومقولة؛ بل ما يكون له وجود متحد نوعي ويشاركه في بعض ذاتياته شيء آخر.

وإذا شئت أن تعلم أن كون الشيء ذا بياضٍ ليس يؤدي إلى اتحاد، فانظر هل كون الشيء ذا بياضٍ يجعل الشيء محصلا موجودا بالفعل، فعلَ فصلِ اللون باللون وفعل فصلِ الحيوان بالحيوان، فتجد الشيء إنما يتحصل شيئا بأن يصير جسما أو كيفية أو شيئا آخر، فحينئذٍ يلزمه أو يعرِض له أنه ذو بياضٍ؛ ولولا انضياف الجسمية إليه لما تحصَّل.

لكن لقائل أن يقول: إن العشرة أيضا إنما تحصل عشرة بانضياف خمسة إلى خمسة، وليس ذلك اتحادا حقيقيا؛ ومع ذلك تجعله نوعا، وتكون الخمسة قد تقوم العشرية، فنقول:

إن كلامنا في اجتماع ما يجري مجرى الجنس إلى ما يجري مجرى الفصل؛ وبالجملة في جميع المحمولات، حتى يتحد طبيعة؛ وليست الخمسة بجنس للعشرة، ولا الأخرى بفصل لها، ولا حصول العشرة هو بأن تجمع هذا الجمع، وإن كان يلزمه هذا الجمع، ولا العشرة خمستان، بل العشرة عشرة واحدة. وإنما العشرة عشرة واحدة، لا بالالتفات إلى هذه التفاريق، بل من جهة أخرى. وستعلم هذا بالحقيقة في صناعة أخرى؛ وإنما كلامنا في النحو من الجمع الذي بين الشيء وبين ذي البياض، وحكمنا أنه لا يوجب الوحدة الحقيقية فيه. ولذلك نقول: إن الخمسة والخمسة لا توجبان الوحدة؛ بل هناك اعتبار آخر؛ يعرفه أرباب صناعة أشرف من هذه الصناعة هو الموجب للوحدة؛ بل نقول إن الحيوان والناطق، من حيث هذا عام وذلك مميز، فليس يوجب اجتماعهما اتحادا، بل إنما يوجب شرط زائد على ذلك الاجتماع.

ومما يجب أن يقال في هذا الموضع: إن كل واحد من مقولات الأعراض قد يقال مفرداً كالكمية؛ ويقال مؤلفا، وتأليفه على وجهين: أحدهما مع الجوْهر؛ كتأليف جوهر ولون، أو جوهر ومقدار؛ والآخر مطلقا غير معيّن الموضوع؛ وهو المفهوم من الأسماء المشتقة، كقولنا أبيض؛ فإن المفهوم منه شيء ذو بياض؛ لا ندري أهو جوهر أم عرض، أي من اللفظ، بل يلزم ذلك من المعنى لزوما؛ وكذلك ذو دراعين. والجنس بالحقيقة هو الأوّل؛ وسيقال في هذا زيادة قول من بعد.

الفصل الخامس

فصل (هـ) في تعريف حال عدد المقولات

قد بقي مما يتصل بالبحث الذي نحن فيه النظر في تصحيح العدد الذي لهذه المقولات وأنه إن لم يمكن حصرها في عدد أقل، فليس يمكن بسطها إلى عدد أكثر. وهذا شيء يحاوله جمهور المنطقيين؛ وما أراني أفي به حقّ الوفاء؛ فإن السبيل في تصحيح ذلك يخرج إلى أنحاء ثلاثة من النظر: أحدها أن يبين أنه ولا واحد من هذه المقولات إلا ويقال على ما تحت قول الجنس؛ وهذا يحوج إلى أن يبين أن حملها على ما تحتها ليس على سبيل الاتفاق في الاسم؛ وليس على سبيل حمل معنى واحد مختلف بالتقدم والتأخر؛ فيكون على سبيل التشكيك؛ ولا أيضا على سبيل قول اللوازم التي تقال على ما تحتها بالسوية، من غير اختلاف، ولكن لا يكون من المقوِّمات؛ بل يكون من اللوازم أو الأمور الإضافية التي لا تتقوم بها ماهية شيء. فإذا بينوا أن حمل المقولة على ما جعلوه أنواعا لها حمل بمعنى واحد مقوِّم لماهية تلك الأنواع، وليس على سبيل أحد الوجوه المستثناة، كان كل واحد منها جنساً بالحقيقة لما جعل نوعا له، ولم تكن نسبة واحد منها إلى ما جعل نوعا له نسبة العرض إلى التسعة؛ أو نسبة الموجود إلى العشرة، أو نسبة النسبة إلى عدة منها؛ كالأين ومتى والجدة والفعل والانفعال. فإنه إن كانت الكيفية مثلاً ليست تقع على الأشياء المجعولة أنواعا لها على شرائط وقوع الجنس، ولكنها كانت تقع عليها على سبيل اللوازم، وإن كانت بمعنى واحد، لم تكن جنساً لما تحتها؛ بل إن كان حمل ما تحتها على ما هو أخص مما تحتها حمل مقوِّمٍ؛ صار كل واحد مما تحتها بالحقيقة هو الجنس الأعلى؛ وكان مثلاً الجنسُ الواحدُ منها هو الذي يسمى كيفية انفعالية وانفعالات؛ والجنس الآخر مثلاً الملكات والحالات فكانت الكيفية مقولة على هذه، لا على سبيل قول الجنس، بل على سبيل اللوازم، كان عدد الأجناس، التي هي بالحقيقة أجناس عالية، فوق العدد المذكور. وهذا الوجه من تدقيق النظر هو شيء لم يشتغل به أحد ممن سلف.

والوجه الثاني أن يبين الأجناس خارجاً من هذه المذكورة بقسمة الموجود إلى أن تنتهي القسمة المحصلة إلى هذه؛ وإن سومح في أمر التقويم للذات، وهو أيضا ما لم يبلغنا عنهم فيه شيء حقيقي؛ وسنورد ما قالوا من بعد. وإما أن يبينوا بوجه آخر غير القسمة بياناً أنه يستحيل أن يكون جنس غير هذه الأجناس، إن كان إلى مثل ذلك سبيل. وما عندي أنهم عملوا شيئا يعتد به في ذلك.

ونبتدئ الآن فنذكر واحداً من أنحاء القسمة المشهورة فيه لنتأمل حاله؛ ثم نتكلف قسمة تقرِّب إلى هذا الغرض السبيل، من غير أن تضمن موافاة الحقيقة بها فيه.

فأما القسمة المشهورة فمنها ما قاله بعضهم: إن الجوهر واحد من المقولات، لا شك فيه؛ فإذا قسمنا التسعة، التي هي الأعراض، إلى تسعيتها، تمت المقولات عشرة، فقال: إن العرض إما أن يكون مستقراً في موضوعه غير وارد عليه بسبب غيره من خارج، ولا محتاج إلى نسبة إلى ذلك الخارج؛ وهو أقسام ثلاثة: كمية وكيفية ووضع؛ وإما أن يكون واردا عليه من خارج؛ بحيث لا تكون له فيه حاجة إلى أمر ينبعث من نفسه، بل بكيفية وجود أمر من خارج يستند إليه؛ وهو أقسام ثلاثة: الأين ومتى وله؛ وإما أن يكون هناك أمر إنما يتم بينه وبين شيء من خارج؛ وليس من خارج فقط؛ وهو أقسام ثلاثة: المضاف والفعل والانفعال. ثم أحكم أمر هذه الثلاثية ونوَّهَ بذكرها جارياً على المادة التي جرت من استعمال الخطابة في بعض مسائل الفلسفة، حيث يقولون في تقريظ الثلاثية: إن الثلاثية عدد تام ولذلك لا يقال كل وجميع إلا للثلاثة، والتسابيح مثلثة، والحركات ثلاث؛ والأقطار ثلاثة، وما أشبه ذلك.

فهذا ما قالوه؛ وقد علمت أن هذا شيء على سبيل تقريب غير قريب، ولكنه يمكن أن يدعم هذا المأخذ ويؤكد قليلا بأن يقال: إن كل عرض فلا يخلو إما أن يحوج تصوره إلى تصور شيء خارج عن الموضوع له، أولا يحوج إلى ذلك. والذي لا يحوج إلى ذلك على أقسام ثلاثة: إما أن يكون؛ وإن لم يحوج إلى ذلك، فقد يحوج إلى وقوع نسبة في أشياء هي فيه ليست خارجة عنه؛ وإما أن لا يحوج إلى ذلك ألبتة. فإن كان محوجا، فهذه الحاجة تجعل الموضوع منقسما بوجه ما

حتى تكون له أجزاء لبعضها عند بعض حال متغايرة في النسبة؛ وذلك هو مقولة الوضع؛ إذ هو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض أن كل واحد منها أين هو من الكل، فإن هذه هي الاختلافات التي تعرض لها بالذات، من حيث هي أجزاء منقسم. والذي يكون بأعراض أخرى كألوان وروائح، فإنها لا تكون إلا بعد ذلك وتكون بعدَ النسبةِ القاسمة الحاصلة بينها، بما هي أجزاء قد قسم بها الشيء، بل يكون ذلك الاختلاف بغيرِية يصير بها كل واحد مخالفاً للآخر في عارض، ولا يصير للكل بها هيئة واحدة يعتد بها، وليس عرضيا إلا في حال تكون للكل بسبب نسبِ الأجزاء بعضها إلى بعض في أمرٍ ما يكون ذلك حالا واحدةً للكل. فيشبه أن يكون هذا هو الوضع للكل والإضافة لأجزاء.

وأما إذا لم يكن تصور ذلك محوِجاً إلى نسبةٍ تقع فيها، فإما أن يكون أثراً لذاته يجعل الجوهر بحيث يصير له من جهته أن يمكنَ عده بواحدٍ يفرض فيه عداً متصلاً أو منفصلا؛ وهذا هو الكمية؛ وإما أن لا يكون كذلك فيكون هيئةً حاصلة في الجسم لا يحوج تصورها إلى أن تجعل للجسمِ نسبة إلى شيء بقوةٍ أو فِعل ألبتة، حتى يصح تصوره؛ فهذا يسمى كيفية.

فأما الوضع فيوجب نِسبة ما لأجزاء الجسم بالقوة أو بالفعل بعضها إلى بعض، وأما الكم فهو يوجب نسبة ما للكل إلى جزء أو أجزاء بالقوة. ويشتركان، أعني الوضع والكمية، في أنهما يشيران إلى قسمة وكثرة بوجهٍ من الوجوه حتى يصح تصورهما. فكل هيئة لا توجب قسمةً بوجهٍ من الوجوه في تصوره ولا توجب في ذلك نسبة إلى خارج فهو كيفية. فبيّن إذن أن هذا القسم على وجوه ثلاثة.

وأما الذي يوجب نسبة إلى خارج، فإما أن يوجب نسبة تجعل الماهية مقولة بالقياس إلى المنسوب إليه، ويكون هناك انعكاس متشابه في معنى النسبة؛ وهذا هو الإضافة؛ وإما أن تكون النسبة لا توجب ذلك؛ فحينئذ إما أن تكون إلى الجواهر أو إلى الأعراض. وأما الجواهر فإنها لأنفسها لا تستحق أن تجعل لها أو إليها نسبة؛ بل إنما تستحق لأمور وأحوال فيها تختص بها. فإذا المعتبر ما يكون إلى أعراض، فتلك الأعراض إما أن تكون من أعراض النسبة أو من غير أعراض النسبة. وأما النسبة إلى أعراض، هي نسبة، فهي من الأمور التي تتسلسل إلى غير النهاية. ومع

ذلك فإن النسبة إلى النسبة تؤدي في آخرها إلى نسبةٍ إلى الشيء الآخير الذي إليه النسبة؛ وتستقر عند أول غير منسوب؛ وإلا ذهب إلى غير النهاية؛ فتكون النسبة الحقيقية الأخيرة إنما هي إلى الأعراض التي لا نسبة فيها؛ فتكون إما إلى كمية وإما إلى كيفية وإما إلى وضع.

والأشياء لا تنسب إلى الكميات كيف اتفق بل يجب، إذا نسبت إليها، أن تنسب إلى كمية تجعل جوهراً ذا كم مقدارا لجوهر آخر؛ يقدره بمقدار ذاته أو بمقدار حاله؛ ولا يكون لحال من أحوال الجسم مقدار قار في مقدار الجسم غير مقدار الجسم، بل يجب أن يكون مثله مقداراً غير قار، فيكون لحالةٍ غير قـارة. وكل حاله غير قارة تسمى حركة. فتكون إذن هذه النسبة إما بمقـدار يصير لوجوده في جسمٍ جسمٌ آخر بحال، وهو أن يكون يحويه أو يحتوي فيه، وهذا هو الحاوي؛ أو بمقدار الحال على ما وصفنا، وهذا هو الزمان. فإذن النسبة إلى الكـم لا تخلو إما أن تكون نسبة إلى الحاوي أو إلى الزمان. والنسبة إلى الحاوي أبداً إما أن تكون نسبة إلى حاو لا ينتقل بانتقاله ولا يلزمه؛ وهو الأين؛ وهو إما نسبة إلى مكان أو مكان ثان؛ وإما نسبة إلى حاو لازم عند النقلة؛ وهذا كما يذهب إليه بعض المحصلين مقولة الجدة؛ فكالبيّن أن أنواع المقولات التي تنبعث من النسبة إلى الكم هي إما أين وإما متى وإما الجدة. وأما النسبة إلى الكيفية فينبغي أن تعلم أنه ليس كل كيفية تجعل الجوهر منسوبا إلى جوهر، بل كيفية تكون في هذا من ذاك أو من ذاك في هذا. فإذا كانت الكيفية من أحد الجوهرين في الآخر، فحال الذي تتكون فيه الكيفية من هذين هو مقولة أن ينفعل؛ وحال الذي تتكون منه الكيفية هو مقولة أن يفعل.

فهذا ضرب من التقرِيب متكلّف لا أضمنِ صحته ومجاوبته لامتحان القانون؛ إلا أنه أقرب ما حضرني في هذا الوقت؛ ويمكن أن ترام فيه وجوه أخرى وتتكلف، ولو رأيت في ذلك فائدة أو حجة حقيقية لتوخيت أن أقسم قسمة غير هذه تكون أقرب من هذا؛ ولكن القريب والأقرب، إذا لم يبلغا الحق نفسه، فهما بعيدان. فهذا القدر يكفينا في تعرف أحوال هذه العشرة.

فهذه الألفاظ العشرة ومعانيها هي التي تكون أجزاء لما يؤلف. وليس كل لفظٍ مؤلفٍ بحسب المسموع واللسان يكون مؤلفا بحسب استعمال أهل المنطق، فإن عبدالله وعبدالرحمن وتأبط شراً وأمثال هذه الألفاظ، وإن كانت مؤلفة بحسب اللغة، فإنها لا تعد في المؤلفات بحسب نظرِ المنطقِ، إذ كان لا يراد أن يدل بأجزائها، حيث جعلت ألقاباً وأسماءً شخصية، على معنى أصلا؛ وإن كان قد يتفق أن يدل بها على معنى في موضوع آخر.

وربما كان اللفظ بحسب اللغة غير مؤلف، وهو بحسب نظر المنطقي مؤلف؛ كقول القائل: أعيش وتعيش؛ فإن همزة أعيش وتاء تعيش تدلان دِلالة لفظٍ مفردٍ دال على معنى مفردٍ. وأما يعيش بالياء، فإنه ليس في عِدادِ المؤلفات، لأن الياء فيه تدل على نِسبةٍ إلى موضوعٍ غائبٍ فقط؛ فليس فيه إلا مجرد الدلالة التي للكلمة، أعني الدلالة على موضوعٍ غير معين؛ وأما حيث تقول: أعيش وتعيش، بالهمزة والتاء، فهناك تعيين للموضوع، وذلك زيادة دِلالة على ما للكلمة. وسيتضِح القول في هذا بعد.

وهذه العشرة هي التي منها تؤخذ أجزاء الألفاظ المؤلفة التي تسمى أقوالاً، وبعض ما يؤلف من معاني هذه يكون قضية وخبرا؛ وهو الذي يصلح أن يصدق أو أن يكذِب كقولنا: الإنسان حيوان؛ وبعض ذلك ليس قضية وخبرا؛ وهو الذي لا يصلح لذلك؛ كقولنا: زيد الكاتب؛ وكالتركيب الذي يكون للحدودِ والرسوم؛ وهو أن تكون الألفاظ التي تتألف يأتي بعضها إثْر بعض على سبيلِ زيادةِ تعريف أو تخصيص للمعنى المتقدمِ على أنه هو؛ وهو الذي يصلح فيه استعمال "الذي"؛ نحو قولك: الحيوان الناطق المائت؛ فإن ذلك كقولنا: الحيوان الذي هو الناطق الذي هو المائت؛ وكالتركيب الذي في الدعاء والمسألة والأمرِ والنهيِ والنداءِ وأشياء أخرى قد عدت في مواضع أخرى. فأما الألفاظ المفردة؛ فإنها لا تدل على معنى صادق ولا كاذب؛ ولا معانيها أو آحادها في النفس تكون صدقاً ولا كذباً الصدق والكذب الذي في المعاني؛ بل إذا ألفت هذه الألفاظ على وجه من التأليف مخصوص دلت على معنى صادق أو معنى كاذب. ومعانيها إذا ألفت في الذهن، إن طابقت الوجود كانت صادقة، أو كاذبة إن لم تطابقه. ثم هذه، وإن لم تكن صادقة ولا كاذبة، فهي أجزاء الصادقة والكاذبةِ.

الباب الخامس

الفصل الأول

فصل (أ) في الجواهر الأوَل والثانية والثالثة وبالجملة حال مراتب الجواهر الكلية والجزئية في الجوهرية

فلنتكلم الآن في مقولة الجوهر. فزعم قوم أن لفظة الجوهر، إن أُرِيد إطلاقها على الأجسام وحدها، أمكن أن تقال على التواطؤ والقول الجنسي. وأما على معنى أعم من الجِسمِ، فإنما تقع بالاتفاق أو التشكيك وقوع الموجود. وذلك لأن الهيولى والصورة أقدم في معنى الجوهرية من المركَّب والمفارق الذي هو سبب وجودهما؛ وسبب قوامِ أحدِهما بالآخر هو أقدم من جميع ذلك؛ وأن المبادئ لا تقع مع ذوات المبادئ في مقولةٍ واحدةٍ. ومع ذلك فقد اعترفوا بأن كونها موجودة لا في موضوع أمر تشترك فيه جميعها، وإن كان الموجود لا في موضوع لبعضها قبل بعض. وقالوا: إن الوجود إذا كان يقال على هذه بالتقدم والتأخر، فلحوق "لا في موضوع" به مِن بعد، وهو معنى سلبي، ليس يجعل الوجود فيها على مرتبةٍ واحدةٍ.

فنقول: أولاً، إن مِن هذه الجهات لا يلزم أن لا تكون مقولة الجوهر جنسا لما هو جسم ولما هو غير جِسمٍ، أما حال التقدم والتأخر وحال مشاركة المبادئ لذوات المبادئ في الجِنس وغيرِ مشاركتها، فأمر قد سلف لك منّا بيانه؛ ومع ذلك، فإن الأجسام أيضا، التي لا تشك في اشتراك جميعها في جنس الجسم، ليست سواء في المرتبة؛ بل بعض الأجسام أقدمِ من بعض.

وأما حديث الموجودِ المأخوذِ في رسم الجوهر وأنه لا محالة واقع على بعضِها قبل بعضٍ، فهو شكٌ وحقّه أن يحل فنقول: إنَّ قولنا إنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع، لسنا نعني بالموجود فيه حال الموجود، من حيث هو موجود، لما نوضحه

عن قريب. بلو كان كذلك، لاستحال أن تجعل الكليات جواهر؛ وذلك لأنها لا وجود لها في الأعيان ألبتة؛ وإنما وجودها في النفس كوجودِ شيء في موضوع. ولو عنِي بالموجود ذلك، وهو الموجود في الأعيان، لكان الأمر بالحقيقة على ما يذهبون إليه؛ وكان بعضها قبل بعض؛ بل يعنون بالموجود لا في الموضوع المعني؛ والماهية التي تلزمها في الأعيان، إذا وجِدت، أن يكون وجودها لا في موضوع؛ مثل ما يقال: ضاحك، أي من شأنه عند التعجب أن يضحك. وإذا شِئت أن يظهر لك الفرق بين الأمرين، وأن أحدهما معنى الجوهر والآخر ليس كذلك، فتأمل شخصا ما كزيد، إذا غاب عنك، أو نوعا ما من الجواهر مع إمكانِ انصرامه من العالم، لو كان عندك انصرامه ممكناً، أو نوعا مما يشك في وجوده، فإنك تعلم أنه ماهية؛ إذا كانت موجودةً في الأعيان، كانت لا في موضوع؛ وتعلم أن هذا المعنى هو المقوِّم الأول لحقيقته، كما تعلم أنه جوهر؛ ولا تعلم أنه هو موجود في الأعيان بالفعل لا في موضوع، بل ربما كان عندك معدوماً بعد. فإن الوجود بالفِعل في الأعيان لا في موضوع ليس مقوِّما لماهِية زيد ولا لشيءٍ من الجواهر؛ بل هم أمر يلحق لحوق الموجود الذي هو لاحق لماهِية الأشياء، كما علمت؛ فليس هذا جنسٌ، بل الأول.

ولذلك إذا كان شيء ماهيته هي الوجود، وكان منزها عن الموضوع، لم يكن في جنس، ولا يشارك الجواهر، بمعنى أنها أشياء ومعانٍ إنما يلحقها الوجود، إذا لحق بهذه الصفِة؛ بل لا يوجد أمر مقوِّم لذلك الشيء ولنوعيات الجواهر بالشركة. فإن ما هو ذاتي لذلك الشيء فنظيره عرضٌ لهذه؛ كالوجود الحاصل كيف كان؛ وما هو ذاتي لهذه النوعيات مِن مفهوم معنى الجوهريةِ غير مقولٍ على ذلك؛ فإنه ليس هناك ماهية غير الوجود يلحقها الوجود.

فقد عرفت حقيقة كون الجوهرِ بصفِة إنه موجود لا في موضوع؛ وعرفت أن كون الجوهر بهذه الصفة أمر لا تقدم فيه ولا تأخر، وإن كان حصول الوجودِ، الذي هذا الاعتبار مَقِيس إليه، واقعا بتقدم وتأخرٍ، كما أن المعنى الذي يقال به للإنسان ناطق لا تقدم فيه ولا تأخر، ولا اشتداد ولا ضعف.

وأما التمييز بالفعل الذي يلحق ذلك، والذي الفصل قوة أولى عليه وعلى غيره من الأمور، ففيه اختلاف.

وأما الدليل على أن حقيقة الجوهريةِ التي أوضحناها لا تقدم فيها ولا تأخر أنك لا يمكنك أن تقول: إن كون الصورة في نفسها ماهيةٌ، إذا وُجدت في الأعيان لم تحتج إلى موضوع ولم توجد فيه هو قبلِ كون المركَّب كذلك؛ أو إن هذه الحقيقة في المركَّب في أنها كون بهذه الصفة متعلقة بكون الصورة على هذه الصفة؛ كما تقول: إن وجود الصورة على ما هي عليه من كونها لا في موضوع قبل وجود المركَّب؛ إذ وجودها قبل وجوده؛ ووجوده متعلق بوجودها؛ وذلك الوجود لها هو الوجود لا في موضوع. فإذن هذا غير موجب أن لا يكون الجوهر جنساً، إنما هو معنى ذاتِ الجوهر.

ثم بعد هذا شكوك خاصية يجب أن تترك لكتاب اللواحق؛ بل تقول: إن الجوهر إما بسيط وإما مركب؛ أعني من الأشياء التي منها تركَّب الجوهر، أعني المادة والصورة. والبسيط إما آن يكون غير داخل في تقويم المركَّب بل هو بري مفارق؛ وإما أن يكون داخلاً في تقويمه؛ والداخل في تقويمه إما دخول الخشب في وجود الكرسي؛ ويسمى مادة؛ وإما دخول شكل الكرسي في الكرسي؛ ويسمى صورة. والمادة هي ما لا يكون باعتباره وحده للمركب وجودٌ بالفعل، بل بالقوة. والصورة ما إنما يصير المركَّب هو ما هو بالفعل بحصولها. وجميع ذلك إما أن يوجد كلِّياً وإما أن يوجد جزئيا. وإذا كان الجوهر، إنما هو جوهر كما قدمته لك، بماهيتِه التي يلزمها وجود في الأعيان أو في الأوهام، ليس من حيث هو موجود في الأعيان، وإلا لكان المفهوم من لفظةِ الجوهر مشكِّكا لا متواطئاً، كما قالوا، بل إنما نعني بالجوهر الشيء الذي حق وجود الماهية الخاصية له في الأعيان أن يكون لا في موضوع، وجب أن تكون هذه الماهية، كالإنسان مثلاً، لحقيقتها جوهراً. فالإنسان إنما هو جوهر لأنه إنسان، لا لأنه موجود في الأعيان نحواً من الوجود؛ وإذا كان جوهرا لأنه إنسان، فما لحِقه من اللواحق، أعني مِثل الشخصيةِ والعمومِ وأيضا مثل الحصول في الأعيان أو التقرر في الذهن، فهي أمور تلحق جوهراً؛ ولواحق الجوهر لوازم وأعراض، لا تبطل معها جوهريته، فتبطل ذاته، فتكون قد لحِقت غير الجوهر؛ إذ الجوهر قد بطلت ذاته. فإن الأشخاص في الأعيان جواهر؛ والمعقول الكلي أيضا جوهر؛ إذ صحيح عليه أنه ماهية حقها في الوجود في الأعيان أن لا تكون في

الموضوع، ليس لأنه معقول الجوهرِ فإن معقول الجوهر ربما شكك في أمره فَظُن أنه علم وعرض؛ بل كونه علماً أمر عرض لماهيته؛ وهو العرض؛ وأما ماهيته فماهية الجوهرِ؛ والمشارك للجوهر بماهيتِه جوهر.

وكذلك فإن حد النوعِ، من حيث هو طبيعة، وحد الجنس أيضا، من حيث هو طبيعة، محمولان على الأشخاص التي لا يُشَك فيها أنها جواهر؛ فما شاركها في حدها فهو جوهر. ولو كانت إنما هي جواهر لأنها موجودة في الأعيان مكتنفة بالأعراض، لكانت جوهرية الأمور عارضة لماهيتها؛ إذ صح أن الوجود عارِض في هذه الماهيات؛ ولكانت العوارض تجعل ما ليس في نفسه بجوهر جوهراً؛ فيكون شيء عرض له أن كان جوهراً؛ فتكون الجوهرية عارضةً لشيء. وإذ هذا مستحيل فكليات الجواهر جواهر في ماهياتها.

الفصل الثاني

فصل في الجوهر الأول والثاني والثالث

لكن الجواهر الأولى على الشخصيات. والأول في الأمور المشتركة في طبيعةٍ واحدةٍ قد يكون على وجهين؛ فإنه إما أن يكون أولا في ذلك المعنى بعينه؛ كما أن الجوهر أول في الوجود بالقياس إلى العرض، وإما أن لا يكون في ذلك المعنى أولاً ولا أخيراً، ولكن يكون أولا بوجه آخر ومعنى آخر.

فالجواهر الشخصية ليست أولاً في حقيقة الجوهرية[1]، وإن كانت أَوْلى، وفرق بين الأَوّل والأولى؛ فليس كل ما هو أولى بشيءٍ فهو قَبْلٌ به؛ بل قد يكون أولى به إذا كانت لواحق الشيء وكمالاته تكون له أكثر مما لغيره أو أقدم له في الوجود مما لغيره. والجزئيات ليست أول في حقيقة الجوهرية؛ إذ تلك الحقيقة للماهيةِ التي لها ولا تخالِف فيها غيرها.

(١) إذ إنّ الجواهر قد تكون أولا باعتبار، وقد تكون متأخرة باعتبار.

ولكن الجواهر الشخصية أوْلى بالجوهرية؛ لأنها أول مِن جهةِ الوجود، ومِن جهةِ تقرر الأمر الذي باعتباره كان الجوهر جوهراً، وهو الحصول في الأعيان لا في موضوع، ومِن جهةِ الكمال والفضيلةِ أيضاً. ومِن جهة السبق إلى التسمية.

أما مِن جهةِ الوجودِ فإن الجواهر الكلية، من حيث هي كلية بالفعل، فهي إما مقولة بالقياس إلى الجزئيات بالفعل، أو معتبر لها نسبة إليها. ووجودها ذلك أن تكون مقولةً بوجهٍ مَا على موضوعاتٍ؛ فلا بد لها من الموضوعات(١). وليس يحتاج

---

(١) وذلك مثل المفهوم من قولنا زيد هو إنسان. فإن المعنى المفهوم من زيد هو موضوع والمفهوم هاهنا من الإنسان هو المحمول. وكذلك ما أشبهه، مثل قولنا الفرس حيوان وسقراط عادل وعمرو أبيض والغراب أسود، فإن هذه وما أشبهها تأتلف من معنيين أحدهما موضوع والآخر محمول.

والمعاني المفهومة عن الأسماء منها ما شأنها آن تحمل على أكثر من موضوع واحد، وذلك مثل المعنى المفهوم من قولنا إنسان، فإنه يمكن أن يحمل على زيد وعلى عمرو وعلى غيرهما، فإن زيدا هو إنسان وعمرا هو إنسان وسقراط هو إنسان. وكذلك الأبيض قد يمكن أن يحمل على أكثر من واحد. وكذلك الحيوان والحائط والنخلة والفرس والكلب والحمار والثور وما أشبه ذلك، فإن المعاني المفهومة من جميع هذه شأنها أن تحمل على أكثر من واحد. ومنها ما ليس من شأنها أن تحمل على أكثر من موضوع واحد إما أن لا تحمل أصلا وإما إذا حملت حملت على واحد فقط، وذلك مثل المعاني المفهومة من قولنا زيد وعمرو وهذا الفرس وهذا الحائط، وكل ما أمكنت الإشارة إليه وحده، مثل هذا البياض وهذا السواد وذلك المقبل وهذا الداخل، فإن هذه المعاني إما أن لا تحمل على شيء أصلا وإما إن حملت فإنما تحمل على شيء ما وحده لا غير. وليس شيء من هذه شأنه أن يحمل على أكثر من موضوع واحد. فإن التي لا تحمل على شيء أصلا فإنها ليست تحمل على أكثر من موضوع واحد ولا أيضا على موضوع واحد. وأما التي تحمل منها فإنها إنما تحمل على موضوع واحد فقط. مثل قولنا ذاك الداخل هو زيد وهذا الذي يمشي هو عمرو والذي بناه فلان هو هذا الحائط والذي سبق هو هذا الفرس، فإن المحمولات في هذه كلها إنما تحمل على ذلك الموضوع الذي أخذ في هذا القول وحده ولا يمكن أن يحمل على غير ذلك الموضوع أصلا. وأما المعنى المفهوم من قولنا إنسان فإنه متى حمل على موضوع ما أمكن أن يؤخذ بعينه محمولا على موضوع آخر. فالمعاني التي شأنها أن تحمل على أكثر من واحد تسمى المعاني الكلية والمعاني العامة والعامية، والمعاني المحمولة على كثيرين. وما لم يكن =

الشخص في أن يكون شخصاً. أي غير مقول معناه قولاً وجوديا أو وهميا على كثرة، إلى أن يكون شيء آخر مقول عليه وعلى غيره؛ وإلا لكان مِن شرِط تقرّرِ وجودِ كل شخصٍ أن يكون معه غيره. وإذ كل شخصٍ مستغنٍ عن صاحبه في تقرر وجودِه، فهو مستغنٍ عن الكلي.

فإن سأل سائل وقال: إن الكلي؛ كما إنما هو كلي بالقياس إلى الجزئي، كذلك الجزئي إنما هو جزئي بالقياس إلى الكلي. وكما أن ماهية الجزئي، مِن حيث هي ماهية لا تتعلق بالكلي، بل من حيث هو جزئي؛ كذلك ماهية الكلي، من حيث هي ماهيته، لا تتعلق بالكلي، بل من حيث هو جزئي؛ كذلك ماهية الكلي، مِن حيث هي ماهيته، لا تتعلق بالجزئي، بل تتعلق، مِن حيث هو كلي، فالجواب عن ذلك أنه: ليس كلامنا هاهنا في الكلي والجزئي، مِن حيث هما متضايفان، بل نعني بالكلي ما هو مقول على كثيرين؛ وبالجزئي ما ليس مقولاً على كثيرين، بل هو واحد بالعدد؛ كزيدٍ وعمرو. وهذا المعنى لا يتعلق بالكلي. ولسنا ننظر في زيدٍ وعمرو، من حيث هو جزئي كليّتِه، بل مِن حيث هو شخص مفرد، الذي يقابل الكلي مقابلة غير مقابلة المضاف. وهذا لا يتعلق وجوده بطبيعة الكلي.

فإن قال قائل: إن الشخص بعينه، كما لا يتعلق وجوده بأن يكون الكلي موجوداً، فالكلي أيضا لا يتعلق بالشخص بعينه؛ فنقول: ولسنا أيضا نعتبر شخصا بعينه؛ بل نقول: إن الطبيعة الشخصية على الإطلاق لا تعلق لها في الوجود بوجود الطبيعةِ الكليةِ، من حيث هي كلية، حتى لا بد من أن تكون شركة؛ وأما الطبيعة الكلية فهي متعلقة بشخصٍ ما لا محالة.

فإن قيل: إن طبيعة الإنسان أقدم مِن طبيعة زيد، فنقول: إنا لم نأخذ ماهية الجوهرِ، من حيث هي ماهية، بل أخذناها، من حيث هي ماهية كلية؛ ثم حكمنا هذا الحكم؛ فهذا نَحْوُ تقدّمِ الوجود.

=

من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد لكن إما أن لا يحمل على شيء أصلا وإما أن يحمل على واحد فقط لا غير فإنها تسمى الأشخاص.

فإن قيل: إنكم أخذتم أحدهما، مِن حيث هو مضاف؛ وأخذتم الآخر مِن حيث ليس بمضاف؛ فنقول: ليس لأحدٍ أن يحكم علينا فيما نأخذه أيَّ أخذٍ شئنا، ثم نقضِي عليه بحكم إنما يصدق عليه عند ذلك الأخذ؛ بل المأخوذ أي أخذٍ شئنا، إذا حكمنا عليه بكاذب، فحينئذٍ له أن ينازع.

وبعد ذلك، الفائدة في ذلك هي أن المنطقي إنما ينظر في هذه الأشياء مِن حيث هي كلية؛ فإذا قايسها بالخارجات، قايسها من حيث هي موجودة؛ فيجب أن يأخذ المقيس كلياً ضرورة والمقيس إليه مِن خارج مفرداً كما هو في الوجود؛ فهذا نحوٌ. وأما نحو تقدمِه بحسب استقرار الأمر الذي هو المعتبر في جوهرية الجوهر، فهو أن الجوهرية هي الماهية التي مِن شأنها، إذا وجِدت، أن لا تحتاج إلى موضوع. والجواهر الأول قد حصل لها هذا الأمر الذي قيست إليه الماهية؛ والجواهر الكلية لم يحصل لها.

وأما حديث الكمالِ والفضيلة، فقد قال قوم: إنها إذ كانت موضوعاتٍ وأصولاً لغيرها، والموضوع والأصل أفضل، فهي أفضل، فهذا كلام جزافي؛ فإنه غير بيّن فيه أن الأصل والموضوع يجب أن يكون أفضل؛ بل ربما كان ذو الأصل، الذي له الأصل وزيادة فضيلة، أفضل من الأصل وأكمل. ولهذا ما كان كل شيء أفضل من الهيولى. ولكن فضيلة هذه الشخصيات هي أن القصد في الطبيعة متوجه إلى أن توجد هذه الأشخاص والأفعال والأحوال التي يجب أن تحصل؛ فإن ما يحصل منها ولها.

وأما حديث السبقِ إلى التسمِية، فلأن أول شيء عرِف أنه موجود لا في موضوع فهي الأشخاص الجزئية؛ وبالحري أن تكون سابقة للأشياء كلها. إذ كانت موضوعاتٍ لكلياتها على سبيل "على" وموضوعاتٍ للأعراض على سبيل "في"؛ فكان كل شيء وجوده إما بأن يكون مقولاً عليها أو موجوداً فيها. وهذه الجواهر الكلية فإنها، وإن كانت ثانيةً، فإن لها فيما بينها تفاوتاً؛ فالنوع منها أوْلى بالجوهرية من الجنس؛ وذلك لأنه أشد مشاركةً للجواهر الأول في ماهياتها، لأنه يدل عليها دلالة أكثر من دلالة الجنس؛ لأنك إذا سئِلت: ما زيد وعمرو؟ فقلت: إنسان، كان جواباً أتم من جوابِك عنه بأنه حيوان؛ فهناك لا تكون قد وفيت الماهية، بل يكون

للسائل إلى معاودة البحث سبيل. فكل ما هو أشد مشاركةً للأول، مِن حيث هو أول، فهو أقرب إليه، مِن حيث هو يتقدم به ويتأخر، فهو أولى بالجوهرية.

وعلى أن حال الجنس، من حيث هو كلي، من النوعِ الذي دونه كحالِ النوعِ مِن الشخصِ الذي دونه. وكما أن الشخص إنما صار متقدِّماً على النوع لأنه موضوع للجنسِ والنوعِ، فكذلك حال النوعِ من الجنسِ، وهو بعد الشخصِ أيضا، موضوع للأعراض الكليةِ، فيوجد فيه. فإن الإنسان موضوع لأعراضٍ كثيرةٍ: مثل الماشي وذي الرجلين، والغرابِ للأسود.

فقياس النوعِ إلى الجنسِ وإلى سائرِ الأمور بعد الشخصياتِ كقياس الشخصِ إلى النوع وسائرِ الأمور؛ ولكن لقائلٍ أن يقول: إن الحل الذي أوردتموه في الشك الذي ذكر فيه أن الكلي، كما أنه متعلق بالجزئي، كذلك الجزئي متعلق بالكلي، بأن قلتم: إن الشخص غير الجزئي المضاف إلى الكلي؛ من حيث المعنى، فهو حل لا يفيد إذا أورد مثل ذلك الشك في النوع؛ فإن النوع ليس كالشخص، بل إنما هو مقول بالقياس إلى الجنس؛ فلا يكون النوع نوعا إلا بالقياس إلى الجنس؛ اللهم إلا أن يعنوا بالنوع النوعَ السافل، الذي نوعيته بالقياس إلى الأشخاص؛ ثم يكون كلامكم مخصصاً بالمقايسة بين النوعِ الأخير وأجناسه؛ ولا يتناول المقايسة التي بين نوع متوسطٍ وجنسٍ أعلى منه؛ فيكون بياناً غير مستوعبٍ ولا موضوعاً حيث يكون وصفه أولياً؛ فإنكم، لا محالة، تجعلون نسبة ما هو نوع متوسط إلى ما هو جنس فوقه هذه النسبة. .

فنقول: إنا لسنا ننظر في الإنسان أيضاً، مِن حيث هو نوع مقول بالقياس إلى الجنس، بل نظرنا الأول كان في المقايسة بين الكلي وما ليس بكلي، ويشارك الكلي في الماهية، والكلي يقال عليه؛ ونظرنا الآن إنما هو في أن الكلي الذي هو جنس من الكليين المشارِكين المختلفين في العموم والخصوص ما حاله مِن الكلي المشارِك له الأخص منه الذي ليس بجنسٍ، فنحدّ تلك الحال. والإنسان الكلي ليس يحتاج، في أن يكون إنساناً كليا، إلى أن يكون فوقه شيء هو نوعه، بل إلى أن يكون تحته شيء؛ بل الحيوان الكلي لا يحتاج، في أن يكون حيوانا كليا، إلى أن يكون فوقه جسم كلي، ولا ينعكس؛ وإن كان الإنسان، من حيث هو نوع، محتاجاً إلى

الجنس، وكذلك الحيوان، فلسنا ننظر الآن في طبيعة الإنسانِ والحيوانِ، من حيث هو نوع، بل ننظر في طبيعة النوع، من حيث هو كلي فقط، وليس النظر في طبيعةِ النوع، من حيث هو كلي، هو النظر في طبيعة النوع، من حيث هو طبيعة النوع، أو من حيث هو نوع.

ولقائلٍ أن يقول: إنكم قد جعلتم الجواهر العقلية متأخرة عن المحسوسات، فيجب أن يكون العقلُ والباري، سبحانه، متأخِرَيْن عن الآشخاص المحسوسة؛ فنقول في جواب ذلك: أولا أما الباري تعالى، فيجب أن تعلم مما سلف أنه ليس داخلاً في جِنسِ الجواهر، وأما ثانياً، فإنه وإن كان النوع والجنس جواهر عقلية فليس كل العقليات هي أنواع وأجناس، بل في العقليات مفردات قائمة في ذاتها لا تتعلق بموضوعٍ تقال عليه أو فيه؛ وهذه المفردات العقلية أولى بالجوهريةِ من كل شيء. أما مِن المفرداتِ الجسمانية، فلأن تلك أسباب وجودها؛ وأما مِن الكلياتِ العقلياتِ، إن كان لها، فلأنها مفردات على النحو الذي أومأنا إليه؛ وأما مِن الكلياتِ الحسيةِ الطبيعية، فلأنها أولى بالجوهريةِ مما هو أولى بالجوهرية منها أعني المفردات الجسمانية.

وأما المقايسة التي تقدمت منا فلم تكن بين المحسوسات وهذه الجواهرِ العقليةِ، بل بين الشخصياتِ والكلياتِ، وإن كان في الجواهرِ العقلية كثرة شخصية تعمها نوعية، ونوعية تعمها جنسية، فالمناسبة بينها هذه المناسبة. ويشبه أن يكون ذلك موجوداً في بعضها دون بعض. وكذلك الحال في البسائط التي للمحسوسة أيضا، فإن الصور الشخصية أقدم من الصور النوعية؛ مثلا إن صورة هذا الماء وذاك الماء أقدم مِن صورةِ الماءِ المطلق.

وإذ قد فرغنا من المقايسات التي تجري بين هذه الجواهر عمقاً، فلنعتبر المقايسات التي تجري بينها عرضاً، فنقول: إن الأشخاص الجزئية، وإن تفاضلت في أمور،، فإنها، من حيث هي أشخاص، فإن ماهيتها لا تَقَدُّمَ لبعضها على بعض؛ وكذلك حال نوعياتها، فإنه ليس زيد أولى بأن تقال عليه طبيعة نوعه من شخصٍ آخر، بل ربما كان أولى ببعض الأعراض التي تعرض لجوهريتهِ الشخصية؛ مثلا إذا كان أعلم منه فهو أولى بالعِلم منه؛ وكذلك ليس الإنسان النوعي في استحقاقه

درجة الجوهريةِ النوعيةِ واستحقاقِ حمل الجنس عليه أولى من الفرسِ، وإن كان باعتبار القياس إلى الشرفِ والفضيلة أولى منه. ولا جواهر بعد الجواهرِ الأولِ في الحقيقة إلا أنواعها وأجناسها.

وأما الفصول فإنها مِن جهةٍ تجري مجرى الأنواع؛ وقد علمت من هذا ما تعتمده؛ ومن جهةٍ أخرى، فإن الفصول إما أن يعنى بها الصورة التي هي كالنطقِ، وهذه غير محمولة على زيدٍ وعمرٍو، وإن كانت جواهر، ولا مقايسة بينها وبين الأشخاص والأنواعِ في اعتبار العمومِ والخصوصِ، بل باعتبارِ البساطةِ والتركيبِ. وهي جواهر صورية لها فيما بين جزئياتِها وكلياتِها هذه المقايسة بعينِها؛ وإذا نسبت إلى المركَّبات[1]، من حيث هي بسائطها، كانت أقدم قِدمة المبدأ على ذي المبدأ.

(١) المركبات سبع:

الأولى المشروطة الخاصة:

وهي المشروطة العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات، وهي إن كانت موجبة كقولنا: بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً، فتركيبها من موجبة مشروطة عامة وسالبة مطلقة عامة. وإن كانت سالبة كقولنا: بالضرورة لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً، فتركيبها من سالبة مشروطة عامة وموجبة مطلقة عامة.

الثانية العرفية الخاصة: وهي العرفية العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات؛ وهي إن كانت موجبة فتركيبها من موجبة عرفية عامة وسالبة مطلقة عامة، وإن كانت سالبة فتركيبها من سالبة عرفية عامة وموجبة مطلقة عامة، ومثالها إيجاباً وسلباً ما مر.

الثالثة الوجودية اللاضرورية:

وهي المطلقة العامة مع قيد اللاضرورة بحسب الذات، وهي إن كانت موجبة كقولنا: كل إنسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة، فتركيبها من موجبة مطلقة عامة، وسالبة ممكنة عامة، وإن كانت سالبة كقولنا لا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل لا بالضرورة، فتركيبها من سالبة مطلقة عامة وموجبة ممكنة عامة.

الرابعة الوجودية اللادائمة: وهي المطلقة العامة مع قيد اللادوام بحسب الذات، وهي سواء كانت موجبة أو سالبة، فتركيبها من مطلقتين عامتين: إحداهما موجبة، والأخرى سالبة، ومثالها إيجاباً وسلباً ما مر.

الخامسة الوقتية: وهي التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه في وقت معين من أوقات وجود الموضوع مع قيد اللادوام بحسب الذات، وهي إن كانت =

وهي بالقياس إلى جزيئاتها أنواع وأجناس؛ فهي أيضا أنواع الجواهِر وأجناسها، وإن كانت بالقياس إلى شيء آخر فصولا.

وأما الفصول التي هي فصول منطقية حقيقية كالناطق، وإن كان لا يكون إلا جوهراً، فإن معنى الجوهرية، كما علمت، غير مضمَّنٍ فيها بل معنى مثلِ هذا الفصلِ، وليكن الناطق، أنه شيء ذو نطقٍ؛ ثم ليس بكون ذلك الشيء إلا جوهراً؛ أي لا يخلو مِن لزوم الجوهريةِ له؛ وهذا أمر تحققته فيما سلف لك. فبالجملة، إن الجواهر هي أشخاص الجواهر وأنواعها وأجناسها؛ وفصولها في عِدادِ أجناسها وأنواعِها على النحو الذي قِيل.

فالفصول المجردة، التي هي الصور إذا قيست إلى طبائع الأنواعِ المركَّبةِ منها، كانت أولى بالجوهريةِ بسبيل القِدمة، ولم تكن أولى بالجوهريةِ بسبيل الكمال. وأما المنطقية مِن الفصول، فإنها متأخرة في الجوهريةِ من وجه آخر؛ لأن الجوهرية

=

موجبة كقولنا: بالضرورة كل قمر منخسف وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس لا دائماً، فتركيبها من موجبة وقتية مطلقة وسالبة مطلقة عامة، وإن كانت سالبة كقولنا: بالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائماً، فتركيبها من سالبة وقتية مطلقة وموجبة مطلقة.

السادسة المنتشرة: وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه في وقت غير معين أوقات وجود الموضوع مقيداً باللادوام بحسب الذات، وهي إن كانت موجبة كقولنا: بالضرورة كل إنسان متنفس في وقت ما لا دائماً، فتركيبها من موجبة منتشرة مطلقة وسالبة مطلقة عامة، وإن كانت سالبة كقولنا: بالضرورة لا شيء من الإنسان بمتنفس في وقت ما لا دائماً، فتركيبها من سالبة منتشرة مطلقة وموجبة مطلقة عامة.

السابعة الممكنة الخاصة: وهي التي حكم فيها بارتفاع الضرورة المطلقة عن جانبي الوجود والعدم جميعاً، وهي سواء كانت موجبة كقولنا: بالإمكان الخاص كل إنسان كاتب، أو سالبة كقولنا: بالإمكان الخاص لا شيء من الإنسان بكاتب، فتركيبها من ممكنتين عامتين: إحداهما موجبة والأخرى سالبة.

والضابط فيها أن اللادوام إشارة إلى مطلقة عامة، واللاضرورة إشارة إلى ممكنة عامة، مخالفتي الكيفية موافقتي الكمية للقضية المقيدة بهما.

لازمة لها لا داخلة في مفهومِها؛ إذ قد علمت أن الناطق يجب أن لا يوجد جوهراً أو حيواناً ذا نطقٍ، بل شيئاً ذا نطقٍ.

الفصل الثالث

فصل (ج) في رسومِ الجوهرِ وخواصه

الجواهر كلها تشترك في خاصيةٍ مساويةٍ لها وهي أنها موجودة لا في موضوع؛ والفصول المنطقية أيضا، إذ كانت جواهر، وإن كانت الأجناس والأنواع أولى بذلك، من حيث علمت، فإنها أيضا موجودة لا في موضوع، إذ كانت تعطِي شخصياتها أسماءها بحدودها. والتي تقال في موضوع فربما وافقت في الاسم فقط. وليس شيء مِن الجواهرِ في موضوع؛ ولا شيء مما هو في موضوع فهو جوهر. وليس إذا كانت أجزاء الجوهرِ في الكلات التي هي المركبات، وجزئياتها في الكليات، يجب من ذلك أن تكون في موضوع؛ فقد علمت أن الوجود في الموضوع بخلافِ وجودِ الأجزاء في الكلّاتِ والجزئياتِ في الكلّيات.

فلا تلتفِت إلى ما يقال إن الصور والفصول غير المنطقيةِ إنما هي مِن مقولة الجوهر بحسب اعتبارِ كونِها جزءاً للجوهر، وإنما بالقياس إلى موادها أعراض ومِن مقولة الكيف؛ فقد علمت أنه لا يقع شيء في مقولتين بالذات؛ وعلمت أن هذه أيضا ليست بالقياسِ إلى موادها بأعراض؛ وأن الكيفية تقال عليها وعلى معنى المقولة باشتراك الاسم، لا كقول الجنسِ، فالجواهر الحقيقية والفصول المنطقية تشترك في هذه الخاصية؛ إذ هي أيضا جواهر.

والفصول المنطقية تشارك الجواهر الثانية في أنها مقولة بالقياس إلى أشخاص الجواهر قول المقولِ على موضوع. فهذه الخاصية، أعني الكون لا في الموضوع، إما بالقياس إلى الجوهر المطلقِ، فخاصية مساوية منعكسة؛ وإما بالقياس إلى الجواهر الحقيقية، التي هي الأشخاص والأنواع والأجناس، فإنها أعم.

وهاهنا خواص أُخَر مِنها ما يرى في المشهور أنه خاصة لكل جوهرٍ؛ وليس كذلك؛ بل لبعضِ الجواهرِ. فهي مِن الخواص التي تخص المخصوص ولا تعمه.

وهذه الخاصية هي أن الجوهر مقصود إليه بالإشارة؛ فإن الإشارة هي دِلالة حسّية أو عقلية إلى شيء بعينه لا يشركه فيها شيء غيره. لو كان من نوعه. والأعراض لا تعرض لها هذه الإشارة إلا بالعرض؛ لأنها إنما تصير متميزة متكثرة بالجواهر التي لها؛ وكل واحدٍ منها يصير واحداً متعيّنا لتعيّن في موضوعه. فالإشارة الحسيّة المعينة للموضوع إنما تتناول الجواهر ذواتِ التميّز بالتحيّز.

وأما الإشارة المشهورة بأنها عقلية، فإنها تتناول الأعراض أيضا. ولكن إذا تناولتها من حيث معانيها، لم تكن الإشارة التي سميناها؛ لأن معانيها صالحة للشركة؛ وإذا تناولتها وهي بحيث لا تشترك فيها، وهذا هو الذي يجب أن يخص باسم الإشارة، فلا يمكن العقل ذلك، إلا وقد خصصها بموضوعات عقلية مختلفة تكثرت بها الأعراض. وهي متكثرة بذواتها قبل تكثيرِ تلك الأعراض؛ أو متكثرة لأسباب كثرتها قبل تكثرِ تلك الأعراض، كمواد لها إليها نسبة ما، على ما ستعلمه في موضعهِ؛ فتكون الإشارة العقلية بهذا المعنى لا تتناول أيضا الأعراض العقلية، إن كانت موجودة، تناولا بالقصد الأول. فالمقصود إليه بالإشارة أي بالقصدِ الأول بالإشارة، هو الجواهر دون الأعراض.

ولا مناقشة في أن تجعل الإشارة المذكورة حسّية؛ فتكون إلى الجواهر الحسية فقط؛ أو تجعل أعم منها تشتمل على الإشارتين، وإن لم يكن ذلك بالتواطؤ؛ فإن كثيرا مِن الرسومِ والحدود المذكورةِ لهذه الأشياء سبيلها هذه السبيل؛ لكن هذه خاصيّة الجواهِر الأولى دون الثانية؛ فإنه لا إشارة إلى الكليات إذ لا تعن فيها.

ولا تظن أنك إذا أشرت إلى زيدٍ فقد أشرت إلى الإنسان؛ ففرق بين الإنسان وزيدٍ، وإن كان الإنسان محمولا على زيدٍ. ولولا الفرق لكان أبدا محمولا على زيدٍ فقطْ، وكان كل إنسانٍ زيدا. نعم الإنسان وسائر الكليّاتِ لا تدل على مشارٍ إليه، بل على أي واحدٍ اتفق من المشار إليه؛ فمنها، أي مِن الجواهرِ الثانيةِ، ما يعطيها معنى أنيةٍ تنفرز به، كالنوعيات؛ ومنها ما لا يعطيها أنيّة تنفرز بها، كالجوهرِ الذي هو جنس الأجناس؛ إلا أن يجعل الانفراز، ليس بالقياس إلى المشارك في الجِنس، بل بالقياس إلى الوجود.

وهذه الجواهر الثانية، إذا أفادت أَنِيّة أفادتها أَنِيّة ذاتية، وهو إِفراز جملةٍ بالذات غير معتبرٍ أنها تحت عام يعمها، أو ليس؛ فلذلك ليست تلك الأنيّة أنِيّة الفصل، فإن إفراز أنِيّةِ الفصل إفراز تحت الجنس، وهذا الطريق مِن الإفراز لا يقال على النوعِ إلا بالعرض مِن وجهِ ما، كما قد عِلمت؛ أعني بقولي بالعرض، ما لا يكون للشيء أولاً بل بسببِ غيرِه، ولست أعني بقولي بالعرضِ أن طبيعته لا تفرِز بالحقيقة، بل الإنسانية تفرِز، ولكن إنما تفرز لأن فيها مفرِزاً هو الأول فيه.

فالجواهر الكلية تدل على أيٍ مِن وجهين: أحدهما أنها لا تدل على هذا المشارِ إليه بعينِه، بل على أيّ واحدٍ كان؛ والثاني أنها تفرِز إفرازاً جوهرياً.

فهذه الخاصية المنسوبة إلى الإشارة خاصية للجوهر على سبيل أنها لا توجد إلّا في الجوهر، وإن كانت لا توجد لجميع الجواهر؛ فيكون وجه تخصيصها بأن يقال إن الجوهر مِن المقولات هي المقولة التي توجد في الأمور التي يشتمل عليها هذا الشرط، كما يقال الكعبة خاصة لمكة لا على أن جميع أجزائها الكعبة، بل على أن بعض أجزائها الكعبة؛ ولا كذلك المدينة.

وللجوهر خاصية تعم جميع أنواعه، لكن ليست خاصية للجوهرِ بالقياس إلى كل عرضٍ بل بالقياس إلى بعض الأعراض؛ وهو أنه لا ضِد له إذ كان لا موضوع له.

والضدُّ الذي الكلام فيه هاهنا فهو أمر مشارِك لما هو ضِده في الموضوع، وهما ذاتان يتعاقبان عليه ويستحيل اجتماعهما فيه. وأما إن عني بالضد كل مشاركٍ في محلٍ، كان مادةً أو موضوعاً، كان القول في هذا الباب قولاً آخر، ولم يبعد أن يكون للجواهر الصوريةِ ضد.

وليس على المنطقي أن يحاول إبانة هذه الأشياء بالتحقيق، فلن يفِي بها وسعه، بل أكثر ما يحتمله هو أن يعرِف ذلك بالاستقراء أو بحجج مأخوذةٍ من المشهورات[1]، وأن تُزال عنه شكوك تعرِض له من أمثلةٍ مستقرأةٍ تفهمه أن ما

---

(١) وهي قضايا يحكم بها لاعتراف جميع الناس بها لمصلحة عامة أو رأفة وحمية أو انفعالات من عادات وشرائع وآداب، والفرق بينها وبين الأوليات أن الإنسان لو خلا ونفسه مع قطع =

اختلج في صدره أو ألقِي إليه من الشكوك كاذب، وإن كان زوالها لا يوجِب اعتقاده أن هذا صادق.

والاستقراء يبَين أنه لا ضِد للإنسانِ والفرسِ. وأما الجسم الحار والجسم البارد فليسا يتضادان بذاتيهما، بل العرض، إذ المتضادان فيهما هما الحرارة والبرودة.

وهذه الخاصية تشاركها فيها مقولات أخرى، فإنه لا ضِد أيضاً للكمية. فإنْ تشكَّك متشكِّك وأورد الصغير والكبير مناقضةً لهذا الرأي. فإلى أن يحل ذلك ويبطل، فعليه أن يتأمل ليعلم أن الأربعة والثلاثة والخمسة ليس لها أضداد، إذ ليس شيء من العدد أولى بأن يجعل في غاية المخالفة لها فيكون ضداً، إلَّا وهناك ما هو أبعد وأشدَ مخالفةً منه. فإذا علِم أن لا ضد للثلاثة ولا للأربعة بهذا القدر من البيان، وجد للجوهر مشاركاً في أنه لا ضد له من الكمية؛ وهو أنواع ذكرناها؛ وإن كان مثلاً من الكميةِ ما له ضد، وهو الكثرة والقلة، إن كانتا كميتين وكانتا متضادتين. وإذ الاعتراض يرتفع مع تسليم وجود التضاد في الكبير والصغير والكثرةِ والقلَّةِ، فلا فائدة هاهنا في الاشتغال ببيان أن الكثرة والقِلَّة والكبر والصغر ليست كمياتٍ ولا متضاداتٍ أيضا.

ثم الكمية، وإن شاركت الجوهر في هذا، فإن أنواعاً من المقولات الأخرى لا تشاركه؛ فإن أكثر الكيفية لها أضداد، وإن كان بعضها أيضا لا ضِد له.

وتتبع هذه الخاصة خاصة أخرى؛ وهي أن الجوهر أيضا لا يقبل الأشد والأضعف؛ فإن المشتد يشتد عن حالةٍ هي ضد الحالة التي يشتد إليها؛ فلا يزال يخرج عن حالة الضعف يسيراً يسيراً متوجهاً إلى حالة القوة، أو عن حالة القوة متوجهاً إلى حالة الضعف؛ والحالتان متقابلتان متضادتان لا تجتمعان. فإن كانتا أعراضاً كان الاشتداد والضعف في الأعراض، وهذا مما يكون؛ وإن كانتا جواهر كان في الجوهر تضاد، وقد مِنع ذلك.

=

النظر عما وراء عقله، لم يحكم بها بخلاف الأوليات، كقولنا الظلم قبيح والعدل حسن، وكشف العورة مذموم، ومراعاة الضعفاء محمودة، ومن هذه ما يكون صادقا وما يكون كاذبا، ولكل قوم مشهورات، وأهل كل صناعة بحسبها.

فإذا وضِعت الخاصة التي قبل هذه وضعاً مطلقاً صارت هذه الخاصة موضوعة أيضا، فإن الاشتداد والتنقص ينتفي مع انتفاء التضاد.

ثم الضرب من التضاد الذي لم يتشدد في رفعِه عن الجواهِر، فذلك مما لا يحتمل المصير من بعضِها إلى بعضٍ على سبيل الاشتدادِ والتضعفِ؛ فليس كل الأضدادِ يكون الانتقال مِن بعضِها إلى بعضٍ على السبيل؛ بل ربما كان دفعةً. بل رفع قبولِ التضادِ يرفع التنقص والاشتداد؛ ووضعه لا يوجِبه ولا يضعه.

وقد ظن ظانٌّ أن الاشتداد والتنقص قد يكون لا فيما بين الأضدادِ؛ ومثال ذلك أن الصحة لا تضاد الحسن ولا ضده؛ وربما كان حسنٌ أكثر مِن صحةٍ. ولا ينبغي أن تلتفِت إلى ذلك؛ فإن الذي ذهب هذا الظان إليه هو نوع مِن اعتبارِ الزيادة والنقصانِ غير الذي ذهبنا إليه هاهنا. وكما أن الجوهر لا يقبل الاشتداد والتنقص على سبيل الحركةِ، كذلك لا يكون منه ما هو أشد وما هو أضعف. لست أعني بالمقايسة التي تجرِي بالأَوْلى والأحرى وعمقاً؛ فإن الجواهر قد قيل إن بعضها أولى بالجوهرية مِن وجهٍ؛ ولكن أعني بحسبِ المقايسة التي تخصّه مِن طبيعةٍ واحدةٍ وحدٍّ واحدٍ؛ فليس شيء مِن أشخاصِ الناس في أنَّه إنسان، الذي هو جوهره، بأشدَّ مِن شخصٍ آخر؛ كما أنه قد يكون بياض في أنه بياض أشد مِن بياضٍ آخر؛ ولا أيضا شخص إنسانٍ بأشد مِن شخص فرسٍ في أنه فرس؛ كما يتوهم أن بياضا أشد في بياضيتِه مِن سوادٍ في سواديتِه وحرارة في حراريتِها أشد مِن برودةٍ في برودِيتِها. وكذلك حال الأنواعِ التي في درجةٍ واحدةٍ؛ فإنها ليس بعضها أشد في بابه مِن الآخر، إذ فرضنا أن الأجناس إنما تحمل عليها بالسويةِ؛ ومع ذلك فإن الجواهر الأولى، وإن كانت أولى بالجوهريةِ مِن الثواني، فليست أشد في الجوهرية.

والأولى غير الأشد؛ فإن الأولى يتعلق بوجود الجوهرية؛ والأشد يتعلق بماهيةِ الجوهريةِ. والكَم أيضاً يشارِك الجوهر في هذا كما نُبيّن بعد.

وقد يعتقد في ظاهِرِ الأمرِ أن أخص الخواص بالجوهرِ أن ماهيته ماهية إذا تشخَّصت وضعت الأضداد؛ فكان الجوهر ما الواحد بعينه منه، لا الكلي منه، قد يقبل الأضداد لتغيره في نفسه؛ أما الجوهر الكلي فلا يقبل الأضداد؛ لأن الكلي يشتمل على كل شخصٍ؛ ولا يصدق أن كل شخصٍ أسود وأن كل شخصٍ أبيض.

فإن ظنَّ أن العرض الكلي يقبل الضدين أيضاً كاللونِ يكون بياضاً وسواداً، فليبطل ظنه بأنه ليس اللون الذي هو الأسود قابلاً للَّونِ الأبيض بأن ينسلخ السواد عن اللونِ ويغشاه البياض؛ بل إنما يقال في اللون المطلق إنه يقبل الضدين بمعنى أنه بعض وبعض؛ أو بأن تفرز الطبيعة اللونية مجردةً في الوهم فتقبل في الوهم أيَّ الفصلين شِئت؛ وليس كلامنا في مِثل ذلك، بل كلامنا في القبول الذي في الوجود وفي القبولِ الذي يكون لقابلٍ واحدٍ؛ ولو كان اللون الكلي يقبلهما، لكان كل لونٍ سواداً وكان كل لونٍ بياضاً. ولو كانت طبيعة اللونِ المجردة تقبل ذلك لما كانت سواداً وبياضاً، بل مسودةً ومبيضةً، فلم يكن لونٌ ما سواداً ولون ما بياضاً؛ ولكانا على التعاقب لامعاً.

وهذه الخاصية لا تعم كل جوهرٍ؛ فما كل جوهرٍ بقابل الأضداد؛ فإن الجواهر العقلية البسيطة قد لا تتغير ألبتة؛ وما لا يتغير ألبتة فلا يقبل الأضداد؛ بل إنما تقبلها الجواهر المتغيرة والجواهر الجسمانية المركبة من هيولى وصورة؛ ولا كل المركباتِ الجسمانية؛ فإن كثيرا مِن الأجسامِ السماويةِ لا تقبل الأضداد؛ وإنما يقبل ذلك بعض الجواهرِ الجِسمانية.

وهذه الخاصية تساوي ذلك البعض، وهي خاصة لا لجزئيات ذلك البعض فقط؛ بل لجميعه؛ فإن كلّياتِها أيضاً يحمل عليها أن الواحد منها بالعددِ يقبل كذا وكذا؛ وأنه وإن لم يقبل ذلك كلّيته بكلّيته، فإن كلّيته موصوفة بأن الواحد منها بالعددِ يقبل ذلك. والأشخاص فإنّ الواحد منها يقبل.

فإن قال قائل: إنك إن جعلت هذه الخاصية بحيث تصِح للكلّياتِ، لم تصح للجزئيات؛ فإن زيداً ليس يقال عليه إن الواحد منه بالعدد يقبل المتضادات؛ فالجواب أنَّ هذا حق صحيح وإنَّ هذه الخاصية في النظر الأول لطبيعةِ الجوهرِ الجِسماني المذكور منظوراً إلى ماهيتِها؛ فمنها كلي ومنها جزئي؛ وتلحق هذه الخاصية والكلية؛ بسبب أنها تلحق الطبيعة وتلحق المقولة لحوقاً على الوجهِ الذي قيل في بعض الخواص التي تخص ولا تعم موضوعاتِ المخصوصِ.

ولكن قد يظنّ أن من الأعراضِ ما سبيله هذه السبيل؛ وذلك لأن القول قد يكون صادقا وقد يكون كاذباً؛ والظن قد يكون صادقاً ثم يصير كاذباً؛ والسطح يكون أبيض ثم يسود.

وكشف هذه الشبهة: أما في القول، فالقول لا يبقى بعينه للصدق والكذبِ؛ فالواحد منه بالعددِ ليس قابلاً للصدقِ والكذبِ؛ وأما الظن فإنه يبقى فيكون موضعاً لهذه الشبهة. فالجواب المشهور عن هذه الشبهةِ عام في القولِ والظن؛ وهو أن القول والظن لم يتغير مِن حالِهما شيء؛ لكن التغيّر مِن حالٍ إلى حالٍ إنما عرض للأمرِ المحدثِ منه أو المظنونِ به؛ وكانت الأضداد متعاقبةً على ذلك الأمرِ دون القولِ والظن.

لكن هذا الجواب على هذا الوجه غير سديدٍ؛ فإنه ليس إذا كان الأمر يستحيل؛ يجب أن يكون الظن لا يستحيل؛ فإنَ الأمر يستحيل استحالة توجب في الظن استحالة وذلك أن الأمر يستحيل في أنه كان موجوداً؛ وكان الظن فيه صادقا أنه موجود؛ فإذ صار معدوماً وبقى الظن بوجودِه؛ فإنَ الظن أيضاً يستحيل حين يكذِب ذلك الظن الباقي فيه بعد أن كان صادقا. فهذا الحل إنما يثبت استحالة أخرى؛ وليس يتعرض لأن ينفي الاستحالة الأولى؛ وذلك لأنه يُثْبت للأمر استحالة في وجوده وعدمه؛ وكلامنا في استحالة الصدقِ والكذِبِ.

ومعلوم أن لكونِ الظن صادقاً معنى في الظن، وإن كان إضافياً؛ وهذا المعنى قد زال، لا عن الأمرِ وحده، بل عن الظن؛ فإن هذا الوصف، وهو أنه صادق، أي مطابق للموجود، كان للظن لا للأمرِ؛ وإذا زال، فإنما زال عما كان فيه؛ وليس كل وصفٍ يتغير على الشيء يجب أن يكون متقرّراً ثابتا، بل المضاف أيضا مِن جملةِ الأوصافِ والأعراضِ التي تلحق الأشياء كما يقرون به.

ولا مانع أن يكون تغيّر أمرٍ هو سبب تغيّرِ أمرٍ آخر، كأفولِ الشمس وغيبتِها، فإنّ ذلك سبب لتغيرِ حالِ الأرض والهواءِ؛ وكل واحدٍ تغير في نفسِه.

وليس إذا كان الأمر قد استحال، يجب أن لا يكون الظن قد استحال باستحالةٍ أخرى تابعةٍ لاستحالةِ الأمرِ؛ لكن إذا قيل إن الجواهر تقبل الأضداد بأن تستحيل في

أنفسها في معانٍ غيرِ مضافةٍ استحالةً أولية، أي استحالة ليست تتبع استحالة شيء آخر على سبيل المضافِ فقط، لم يوجد الظن بهذه الصفة، وانجلت الشبهة.

وأما السطح، فإنّه أيضاً ليس يستحيل بتغيرٍ له في نفسه؛ بل لأن لموضوعه تغيراً به. فإن استقصينا وعنينا بقولنا بتغيرِه في نفسه أنه يكون مستغنياً بذاته وحده في أن يكون موضوعاً للأضداد يتغير بها بنفسه، لا يحتاج في ذلك إلى ما يقيمه ويعرضه لذلك التغير، خرج السطح والظن والقول عن أن يشاركه بوجهٍ من الوجوه.

وأما المناقشة في أن الأعراض بأنفسها لا تحمل الأعراض، وأنها لن تزول عنها أعراض تعقبها أعراض إضافية وقارة زوالاً وعروضاً أولياً، يكون ذلك للجوهر بتوسطِها، فذلك شيء لا أرى للمنصِفِ أن يركبه، وأنه وإن كان الجوهر سبباً لوجود العرض، فليس يجب أن يكون مانعاً أن تكون أمور تعرض للعرض وتلزمه وتلحقه لحوقاً أولاً ثم تلحق الجوهر بتوسطه؛ وإن كان اللحوق موجوداً معه في الجوهر ومحتاجاً معه إليه؛ كما ليس مانعاً أن تكون له أنواع أيضا وأجناس تقال عليه. وأما تحقيق ذلك فستجده في العلوم.

فلنجمع الآن مساعِدين على أن العرض لا يقبل بمنفرِد ذاته وبتغيرِ نفسهِ شيئاً من الأضداد؛ بل إما أن يتغير في أمرٍ مضافٍ، ليس تغيراً في نفسه، أي في هيئة قارة في ذاته؛ أو يتغير بتغير ما هو فيه؛ وبالجملة فإن العرض ليس له تغير يختص بنفسه؛ بل إنما له تغير مضاف أو تغير تابع.

الفصل الرابع

فصل في ابتداء القولِ في الكمية

وقد جرت العادة أن تذكر الكمية[1] عقيب الفراغِ من القولِ في الجوهرِ لمعانٍ داعيةٍ إليه؛ منها ما ذكر من مشاركاتٍ وقعت في الخواص بين الجوهر والكمية أحوجت إلى ذكر الكميةِ في الجوهرِ دون الكيفيةِ والمضافِ. وأما الستة الأخر فإنها

(١) أو معرفة الكم والكم إحدى المقولات العشر.

تابعة لهذه الأربع كما تعلم بعد. ومنها أن الكمية أعم وجوداً مِن الكيفيةِ وأصح وجوداً من المضاف. أما أعم وجوداً من الكيفيةِ، فلأن العدد من الكميةِ، وليس مقصوراً في وجودهِ على الأمورِ المقارِنةِ للحركةِ والمادةِ دون المفارِقةِ التي لا تقبل كيفية ولا شيئاً غريباً عن جوهرِها. وأما أصح وجوداً مِن المضافِ، فلأن المضاف غير متقررٍ في ذاتٍ موضوعةٍ تقرر الكميةِ. وأيضاً فإنَّ الكمية المتصلة توجد في جميع الأجسام الطبيعيةِ مِن غير اختلاف؛ والكيفيات تختلف فيها. والكمية إذا شاركت الكيفية في الجواهر فإنها تلزم أول جوهرٍ منها وهو الجسم؛ والكيفيات تلزم الجواهر النوعية السافلة أو المتوسطة بعد الجسمِيةِ. وقد يمكن أن يقال في هذه أشياء أخرى. ويمكن أن تطلب للكمية خواص تفضل بها على الكيفية؛ لكنا لا نؤثِر أن نشتغل بأمثال هذه المباحث إلا اشتغالاً دون الوسط.

وأول ما يجب أن نبحث عنه من حالِ الكمية، إن أمكن وكان البحث يحتمله، هو أنها جوهر أو عرض. فإن كانت الكمية هي الجسمِية التي تقارِن المادة فتقوّم الجسم جسماً؛ فبالحري أن تكون صورة مقوِّمة للجواهر. والصورة جوهر؛ فالكمية إذن جوهر. فنقول: إن تحقيق هذه الأشياء مما لا يكلفه المنطقي، بل يجب أن يأخذ المنطقي ما نقوله أخذاً، ويكون بيانه له في صناعة أخرى، فنقول: يجب أن تعلم أن كل جسم فهو متناهٍ؛ ولكن حد الجسم، من حيث هو جسم، غير حد الجسم والمتناهي، من حيث هو متناهٍ؛ والتناهي يلزم كل جسم بعد ما تقوَّم حد الجسميةِ جسماً؛ ولذلك قد يعقل الجسم جسماً ولا يعقل تناهيه، ما لم يوضح ببرهانٍ إيضاح العوارِض المطلوبةِ للموضوعات بالبراهين المبينةِ إياها. فالتناهي ليس داخلاً في ماهيةِ الجسم. فالسطح ليس جزءَ حدٍ للجسم.

ومع ذلك فإنه وإن كان كل جسم متناهياً، فإنّ الأبعاد ليست بواجب حصولها في الجسم بالفِعل؛ فإن الكرة، من حيث هي كرة، جسم، وليس يحيط بها إلا نهاية واحدة؛ وليس يفرض فيها أبعاد بالفعل متميزة؛ بل الجسم إنما هو جسم لأنه مِن شأنه وفي طِباعهِ بحيث يمكن أن يفرض فيه ثلاثة أبعادٍ فيه على الإطلاق متقاطعةً على حد واحدٍ مشترك تقاطعاً على قوائم. وهذه صورة الجسمية.

فالشيء الذي يمكنك أن تفرِض فيه بعداً، ثم بعداً آخر يقاطعه على قائمةٍ، ثم ثالثاً يقاطع الأولين على التقاطع الأول على قوائم، فهو الجسم. ثم إذا اختلف الجسمان بأن أحدهما يقبل أحد الأبعاد أو اثنين منها أو ثلاثتها أكبر أو أصغر من الأبعادِ التي في الجسم الآخر، فإنه لا يخالفه في أنه يقبل ثلاثة أبعادٍ على الإطلاق ألبتة، ويخالفه فيما قبِل مِن الأبعادِ على ما ذكر. فهو من حيث يقبل ثلاثة أبعادٍ جسم على الإطلاق، ومن حيث يقبل ثلاثة أبعادٍ بعينها أو ثلاثة هي موجودة فيه بالفعل، إن أمكن، فهو بحيث يقدَّر، وذلك له من حيث إنّه يقدَر، سواء كان التقدير لا يعينه ألبتة، إن أمكن، أو يعينه. والصورة الجسمية التي هي صورتها الجوهرية، هي التي لا يزيد فيها جسم على جسم، فهي مِن جملةِ القسم الأول، وهي صورة جوهرٍ، بل جوهر وليست عرضاً. والمعيَّن المعرض للتقدير في الأبعادِ الثلاثةِ تقديراً محدوداً أو غير محدود فهو العرض الذي من باب الكم.

والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرِض له أن يختلف بحسب الكميةِ ولا يختلف بحسب الصورةِ؛ فإن الشمعة، أي بشكلٍ تشكلها به، يحفظ عليها أن تكون بحيث يصح فرض أبعادٍ ثلاثةٍ مطلقةٍ فيها على الصورِ المذكورة ولا يختلف ذلك فيها ويختلف مع كل شكلٍ ما يتحدد ويتعين فيها من الأبعاد طولاً وعرضاً وعمقاً بالفعل أو بالقوة إذا حدّد ذلك الشكل. فإنّه إن شكل الشمع بشكلِ كرةٍ كان معرضاً لنسبةِ أبعادٍ محدودةٍ هي غير المحدوداتِ المعينةِ التي يقبلها إذا كان شكله شكل مكعب وذلك كميته. والماء قد يحفظ جوهره ماءً ويزيد حجماً عند التخلخل؛ فيكون قد ثبتت له جوهريته النوعية فضلاً عن الجسمية الجنسيةِ وتغير مقداره الجسمي.

وليس لقائل أن يقول إن الجسم الكريَّ إذا تكعب فإنّ أبعاده لم تتغير، إذ هو مساوٍ لما كان أولاً في المساحة. وذلك أنك ستعلم أن المساوِي يقال لما هو مساوٍ بالفعل، ويقال لما هو مساوٍ بالقوة؛ وأن أمثال هذه الأشكال لا مساواة لها بالحقيقة؛ بل معنى ما يقال فيها من ذلك أنها في قوة المساويةِ؛ والذي بالقوة ليس بموجودٍ بعد؛ والجسمية بالمعنى الأولِ لا تقدر بشيءٍ ألبتة؛ لأن المقدَّر يجب أن يكون مساويا للمقدارِ أو مخالفا له أصغر منه؛ والمساوي للمقدَّرِ لا يقدر للمساواة بما

يخالف المقدر؛ والأصغر يكون مخالفاً لما يقدِّره؛ فما يقدِّر لا يكون غير مخالِفٍ لجميع ما يجانس مقدِّره؛ بل لا بد من أن يكون مخالفاً لبعض ما يجانس مقدِّره. وكذلك ما يقدِّر فلا يتقرر لهذا المعنى الذي لا يخالف به جسم جسماً أن يكون مقدَّراً أو مقدِّراً؛ فإذن إنما يقع تقدير الأجسامِ بذلك المعنى الآخر، فذلك هو الكمية.

وإن كان ما يقع فيه المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذي به يصير الجسم جِسماً، فليست الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية، بل الجسمية التي هي الكمية التي هي عرض، هي جِسمية بمعنى آخر، وهي ما أشرنا إليه، وإن كانت قريبةً مِن الصورة الجسمية وملتزمة إياها. وكذلك ستجد أشياء تشبه الكيفية وليست بكيفيةٍ. والسطح أيضا له صورة غير الكميةِ التي فيه؛ وتلك الصورة هي أنه بحيث يصح أن يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة؛ وذلك له لأجل أنه نهاية شيء ما يصح في ذلك الشيء فرض ثلاثة أبعادٍ. وكذلك هذه الصورة ليست تخرجه عن العرضيةِ وعن الحاجة إلى الموضوع أيضاً. وأما كميته فنظير كميةِ الجسم وهي كمية ثابتة فيه لا تتبدل، لا كما في الجسم. ثم في هذا الموضع مباحث عميقة سيقال عليها في اللواحق. وليس إذا كانت للسطح صورة تلزمها أو تقوِّمها الكمية يجب أن يكون السطح جوهراً. فما قلنا إن كل صورة لنوع من الأنواع يلزمه عرض فهو جوهر، بل ذلك في صورة الجسم وحده؛ فتكون الجسمية التي من باب الكميةِ تلزم الجسمية التي هيَ الصورة ضرورةً لما يلزم الجسم مِن التحددِ، وتكون صورة الجسم، إذا جرِّدت بكميتها أو جردت منها الكمية مأخوذةً في الذهن؛ سمِّي المجردُ جسماً تعليمياً.

واعلم أنه قد يشكّك في أمر العدد أيضاً أنه عرض أو ليس بعرضٍ؛ فيجب أن تعلم أن الوحدة في الأمور ذواتِ الوحدةِ عرض خارج عن ماهياتها؛ وأن مجموع الأعراضِ عرض.

فهذا قدر تنبه به على الحق في هذه المباحث؛ وأما تحقيق هذه الأشياء ففى صناعةٍ أخرى. فنقول الآن: إن الكم منه متَّصِل ومنه منفصِل. ومن جهةٍ أخرى إن

الكم منه ما لأجزائه وضع؛ ومنه ما ليس لأجزائه وضع: فتكون الكمية تنقسم قسمين متداخلين.

لكن المتصِل اسم مشترك قد يعرِض له أن يوجد كثيراً؛ على أن مفهومه معنى واحد؛ فيقع منه غلط في معاني المتصِلِ؛ فمنه ما هو فصل الكم أو الكمية؛ ومنه ما هو عرض يلحق الأعظام، من حيث هي أعظام؛ ومنه ما هو عرض يلحقها، من حيث هي طبيعية.

فأما الذي هو فصل، فمِن خاصيته أنه يقال على المقدار الواحد في نفسه ولا يحوِج إلى قياسِه إلى مقدارٍ غيرِه؛ وذلك لأن حده أنه الذي يمكن أن تفرض له أجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية لجزأين منها؛ وباعتبارٍ آخر هو نهاية لأحدهما؛ أعني لما تجعله في التخيل إلى الإشارةِ أقرب منك؛ فكأنه أول وبداية للآخر؛ فيقال لهذا الكل إنه متصِل. وليس الشرط فيه أن يكون هناك قطع وجزء بالفعل؛ بل الشرط فيه أن يكون هناك إمكان هذا التوهم وهذا الفرض. وهذا المعنى هو معنى المتصِلِ الذي ينقسم إليه الكم وإلى المنفصلِ. ويعم معنَي المتصلِ الآخرين أنهما يقالان بالقياس إلى غيرهما؛ فيكون المتصِل فيهما لا المتصِل في نفسه؛ بل المتصِل بغيره؛ فيقال متصِل لما يوجد فيه طرف ونهاية واحدة بالفعل هي بعينها طرف لما قيل إنه متصل به، حتى لو كانتا نهايتين اثنتين لكان مكان الاتصال مماسة؛ مثل الخط الذي يتصل بخط على زاويةٍ تحدها نقطة واحدة بالفصل هي طرف لهما جميعاً؛ ومثل الجسم إذا صار له جزآن لعرضين تميزا فيه؛ فمن البين أن كل واحدٍ مِن العرضين ليس في ما فيه الآخر، كسوادٍ وبياضٍ؛ فإن كل واحدٍ منهما اختص بموضوعٍ هو الذي جعله غير الآخر. فإن الأشياء المتفِقة في الطبيعة لعارضٍ ما تتغاير في العددِ؛ فيكون ما يختص بانبثاث البياضِ فيه متناهياً وما يختص بانبثاث السوادِ فيه متناهياً؛ وكل ذلك بالفعل. وليست النهايتان المفترضتان لما عرض اثنتين؛ بل هناك نهاية واحدة.

فهذا اتصال قد يكون للكميات؛ وهي كميات لم يلحقها إلا لواحق الكميات؛ مثل هيئةِ الوضعِ الذي لخطَّي الزاوية؛ ومثل مماسة تفرض بدل السوادِ في ما مثلنا به أيضا؛ ولا مماسة تفرض فيه بدل البياضِ، حتى لا يكون مأخوذاً مع عرضٍ طبيعي،

فيتميز لأجل ذلك جزآن من السطح أو الجسم؛ بل هذا الاتصال هو الاجتماع الذي لو لم تكن النهايات فيه واحدة في الموضوع اثنتين بالموضوع أيضا، لكان بدل هذا الاتصال اجتماع هو المماسة.

وأما الاتصال الثالث فهو أن يكون المتصلِ به لازماً للمتصل في حركته التي يزول منها طرف الذي يليه عن موضعه الذي يلاقي نهايته فيه. وهذا الاتصال لا يمتنع أن يكون فيه مماسة إذا وجدت ملازمةٌ عند الحركة بملاصقةٍ أو مشابكةٍ؛ فإن الجسم إذا كانت حاله عند جسم آخر أنه إذا حُرِك ونقِل عن موضِعِه نقلاً ينقل طرفه الطرف الذي يِليه مِن الآخر حتى يِصير الآخر معه حيث صار، فإنه يقال إنه متصل به. والاتصال الحقيقي بحسب هذا الموضع هو الأول؛ وإن كان إنما نقِل اسمه مِن الاتصالِ الذي على سبيل الإضافةِ؛ إذ يتوهم له أجزاء فيما بينها الاتصال الإضافي. وكثيراً ما ينقل اسم لمعنى عن اسم شيء آخر؛ فيصير بحسب صناعةٍ ما أحق بذلك الاسم.

فمن الكمية ما هو متصل؛ ومنه ما ليس بمتصل فالجسم الذي من باب الكمية من المتصل. وكيف لا؟ وتجد هذا الجسم بحيث يمكن أن يفرض بين أجزائه حد مشترك وهو السطح؛ فتجد أجزاءه تشترك بسطح واحد تلتقي عليه. وقد تجد نظير ذلك للسطح بالخط، ولا الخط بالنقطة والزمانِ أيضاً؛ فإنا نجد فيه شيئاً متوهما يتصل به ماضيه ومستقبله؛ وهو الآن.

وهذا الجسم المحسوس ليس يتجزأ إلا من حيث فيه بُعْدٌ؛ فينقسم ذلك البعد إلى ما ينقسم إليه. فالجزء له من حيث هو ذو ذلك المقدار؛ لا من حيث هو جسم على الإطلاق، أو جسم جوهري؛ فإن الجزء له من حيث يفاوت ويساوي، لا من حيث لا يقبل مفاوتة ومساواة، على ما علمت؛ فإذن التجزئة إنما عرضت بالضرب الأول للجسم من حيث هو ذو كم لا من حيث صورته.

فإن قال قائل: إن التجزِئة لا تكون إلا بسبب شيء من شأنه قبول التجزئة، والقبول والاستعداد إنما يكون في المادة، ليكون الاستعداد للتجزئةِ بِسبب المادة، لا بسببِ الكميةِ؛ فإنه شك ينحل في العلوم ويجب أن تسلم هاهنا أن التجزئة تعرِض للمقدار بما هو مقدار، وإن كان فيه للمادة مشاركة؛ وفي العلوم نبيّن أن

حصة المادةِ في ذلك ما هي، والأمر الذي للكم بالذات من ذلك ما هو، فإن هذا لا يجب أن تشتغل به في علم المنطقيين؛ بل تعلم أن التجزئة التي معها حركة وافتراق في المكان غير التجزِئة التي إنما فيها تعيين الجزء فقط. فهذا الكلام كله إشارة منّا إلى الكم المتصل.

وأما الكم المنفصل فإنّه كالسبعة التي لا يوجد لأجزائِها حد مشترك؛ فإنك إذا جزأت السبعة إلى ثلاثة وأربعة، لم تجد بينهما طرفاً مشتركا؛ فإنه لا طرف للأعدادِ إلا الوحدة؛ ولا توجد وحدة مشتركة بين الجزء الذي هو ثلاثة والجزء الذي هو أربعة؛ ولو وجدت وكانت مِن وحدتها لصارت الوحدات ستة وانتقص عدد السبعة؛ وإن كانت خارجة عنه كان ترتيب السبعة مِن ثمان وحدات.

فلنقل الآن: إن الكم المتصل لا إما أن يكون قار الذات فيما هو كم له؛ وإما أن تكون ذاته غير قارة؛ بل هي في التجدّد. ولنضع أن كل متصل بذاته على سبيل التجدد فهو هيئة حركة هي لا محالة حالة جسم، فإنَّ ذلك هو الزمان، وبيانه العلم الطبيعي. وأما الكم المتصل القارّ فليُسَمَّ عظما وقدرا؛ ولا يخلو إما أن يكون امتداده بعداً واحداً فيحتمل تجزئةً واحدة لا تعارضها تجزئة قائمة عليها؛ وهذا هو الخط؛ وإما أن يكون محتملاً للتجزئة في جهةٍ، ثم يمكن أن تعارضها تجزئة أخرى قائمة على تلك حتى يمكن فيها فرض بعدين متقاطعين على قوائم، ولا يمكن غير ذلك؛ وهذا هو السطح؛ وإما أن يكون المقدار الذي يحتمل التجزِئة يحتملها في ثلاث جهات؛ وهذا هو الجسم الذي من باب الكم. فيسمى جِسماً من حيث هو بهذه الصفة. وقد يسمى عمقاً وسمكاً وثخناً. أما ثخنا، فلأنه حشو ما بين السطوح؛ وأما عمقاً فلأنه ثخن نازل أي معتبر من فوق إلى أسفل؛ وأما سمكاً فلأنه ثخن صاعد أي معتبر من أسفل إلى فوق. وربما وقع اسم العمق على معنى آخر سنذكره.

وأما المكان وزيادتهم إياه في معنى المقادير، فأمر لم أحصِّل له فائدةً، وذلك لأنهم يقولون: إن المكان نهاية جِسم محيطٍ حاصرةٌ للجسم المحاطِ؛ فهي بالقياس إلى الجسم المحاطِ مكان؛ فالمكان نهاية بالقياس إلى الجسم المحيط وحاوٍ بالقياس إلى الجسم المحاطِ؛ وسطح في جوهرهِ وذاتهِ. فنقول لهؤلاء: إن كل شيء ذي جنس فإن جِنسه هو مما يقوم به جوهره. فإن كان المكان كما لأنه مجموع

هذه، أي لأنه سطح هو نهاية وحاوٍ، فلا يخلو إما أن يكون لكونه نهاية وحاوياً في تصييرِه كمّاً أو لا يكون؛ فإن كان له في ذلك مدخل، فيجب أن يكون للمكان من حيث هو كَمٌّ، الكم الذي يفيده والمعنيان معاً خصوصِية قبولِ أبعادٍ وقسمةٍ غيرِ الذي يفيدها السطح، بما هو سطح؛ وليس له ذلك وإن لم يكن لكونهِ نهاية وحاوياً مدخلٌ في كونهِ كمّاً، فهذه الجهة إنما هي مِن الكم بسبب أن موضوعها أو جزءاً منها، وهو السطح مِن الكم؛ فيكون الكم بالحقيقة هو السطح؛ ويكون عرض لذلك الشيء، الذي في نفسه كم، أن حوى؛ فيكون ليس في جوهره شيئاً غير السطحِ؛ ويكون مِن جملة ما قد فرغ مِن ذكرهِ وتعديدهِ؛ فلا يكون نوعاً خارجاً منه. وأيضاً لأنه إن كان المكان كماً، لأنه نهاية أو أنه حاوٍ، فيكون الشيء، من حيث هو مضاف، هو مِن الكم.

ثم يجب أن يرونا الكمية التي للنهايةِ من حيث هي نهاية، للحاوي، مِن حيث هو حاوٍ، كمية تكون غير سطحيةٍ؛ ولا يجدون؛ فيبقى أن المكان كمية لسطحِيتهِ. فإن المكان إما نوع مِن السطحِ تحته، لا نوع مِن الكم في مرتبةِ السطحِ معدود معه نوعاً تحت الكم؛ وإما سطح مأخوذ بحالٍ؛ فيجب أيضا أن يكون الجسم المأخوذ بحالٍ مخصوصٍ، مما يُعدُّ نوعاً سادساً. مثلا يجب أن يكون الجسم، من حيث هو متمكن، نوعاً زائدا على ما ذكِر، لا، إن كان ولا بد، نوعاً للجسم المطلقِ، إذا اعتبرت الأنواع الأولى من الشيء. فمن الواجب علينا إذا عددنا أنواع الأجناس أن لا نعد أنواع أنواعِها معها، ولا نعد أنواعها، من حيث يعرِض لها خواص أخص منها تقسمها. فالكمية المتصلة هذه.

وأما المنفصلة فلا يجوز أن تكون غير العددِ؛ فإن المنفصِل قوامه مِن متفرقات؛ والمتفرقات مِن مفرداتٍ؛ والمفردات آحاد؛ والآحاد إما نفس المعنى الذي لا ينقسم من حيث هو لا ينقسم، أو شيء فيه الوحدة وهو ذو وحدةٍ وله وجود آخر حامل للوحدة؛ فالوِحدات هي التي لذاتها بجتمع منها شيء ذو كم منفصلٍ لذاتهِ، يكون عدده مبلغ تلك الوحدات.

وأما الأمور التي فيها تلك الوحدات فجعلتها هي حاملة للعددِ الذي هو لذاته كم منفصِل؛ ثم لا يوجد فيها معنى كميةٍ منفصلةٍ غير معنى اجتماعِ تلك الآحاد؛ ولا يوجد

لها مقدَّر خارج من مقدَّرِها، من حيث هي معدودة، ولا لها جواز مساواةٍ ولا مساواةٍ يتعلق بالانفصال في معنى غيرِ العددِ الذي يقع لها؛ فلا يجوز أن يقع فيها مقدَّر أو جواز مساواةٍ ولا مساواةٍ، بحيث لا تلتفِت في اعتباره إلى العدد، بل إنما تلتفت في اعتباره إلى معنى غيرِ ذلك من المعاني التي تكون في الشيء مما هو أمر غير العددِ، مثل أن يكون صوتاً أو حركةً أو جسما. فإن أمكن في شيء من الأشياء أن يكون فيه تقدير واعتبار مساواةٍ وغير مساواةٍ لا يتناول اتصاله، ومع ذلك فلا يتناول انفصاله العددي، بل مأخذ آخر من الانفصال، أمكن أن يكون غير العددِ كمية منفصلةً. لكنك لا تجد شيئا من الأشياء ينسب إلى احتمال تقديرٍ وجوازِ مساواةٍ وغير مساواةٍ، إلا وقد اعتبر اتصاله أو عدده لا غير. والأشياء إذا لم يلتفت إلى عددِها ولم يكن لها اتصال تتقدّر به لم تجد به، لم تجِد لها تقديراً وكميةً منفصلة؛ لا سِيما ومفسرهم يقول: إن للمقطعِ المقصورِ إلى المقطعِ الممدودِ نسبة عددٍ إلى عددٍ. وهذا تصريح بأنه يعد لأجل العددِ. وحاله في ذلك حال التي في الجماعة.

والعجب أنه لم يشكل هذا في أجسامٍ تجمع من غير اتصالٍ، فيقدِّرها واحد ويكون لها جزء، من حيث هي منفصلة؛ ولا في أزمنةٍ متفرقةٍ، ولا في حركاتِ الإيقاعاتِ؛ ولا في عددِ كيفياتٍ تكون في النقوشِ والصورِ؛ إنما أشكل هذا واشتبه على قومٍ في أمرِ القولِ المسموعِ؛ فإنهم قالوا: إنه مِن الكم المنفصلِ بالذات جزء ما. ثم بعضهم جعل السبب فيه أنه يقدَّر بمقاطِعِهِ؛ فتكون مقاطِعه أجزاءه؛ ولها أزمنة تقدِّرها؛ فتكون المقاطع تقدِّر الجملة بسبب زمانِها. فيكون هؤلاء إنما يقدرون القول بعددِ أقسام أزمِنتِه وبمقاديرِها؛ فيكون بالحقيقة إنما يجعلون القول كما لعددِ زمانهِ؛ فيكون القول، على طريقتِهم، كمًا بأمرين مِن الكم يقارِنانه لا لذاتِه.

وقوم يتحاشون من ذلك فيحتالون له وجهاً آخر فيقولون: إن الصوت يعظُم ويصغر بسبب حالِ القارِع والمقروعِ؛ ولا يكون ذلك العِظم معتبراً بالزمان؛ فهو إذن مِن بابٍ آخر. فهؤلاء ليسوا إنما يجعلون القول، وهو المركب من المقاطع، وحده كما منفصلا؛ بل يجعلون الصوت نفسه كمّاً. ثم لا ينفعهم هذا الاحتيال فيما نحن بسبيله؛ إنَّ الجهة التي يحاولون أن يكون بها الصوت كمًا، إن كان بها كمًا؛ هي جهة توجب فيها الكمية المتصلة. وهؤلاء إنما أحوجوا إلى أن يثبِتوا كميةً غير متصلةٍ

على أن عِظم الصوت وِصغره هو نقلة وخفته أو جهارته وخفاتته؛ وهي كيفيات بالحقيقة كما تعلم ذلك في موضعه لا كميات. ومع ذلك فهؤلاء جعلوا كمية الصوت لكميةِ ما يتولد عنه؛ فجعلوه أيضاً من الكم بالعرض مثل أشياءِ كثيرةٍ غيرِ الصوت.

وقوم ممن هم أشدّ تحصيلا زعموا أنه ليس القول كمّاً بشيء من ذلك؛ بل لأن المقطع جزؤه وهو يعدّه. وكل ذي جزءٍ يعدّ بجزءٍ له فهو من الكم؛ والكبرى من قياسهم مدخولة؛ فإنه ليس كل ما له جزء يقدر بجزئه فيجب أن يكون مِن الكم بالذات؛ بل يجوز أن يكون له وجود وحقيقة أخرى، وقد عرضت له كمية ما؛ إما مقدار وإما عدد فيكمم به وصار له بسببِ جزء يعدّه. وأمثال هذه الأشياء لا تكون كمياتٍ بالذات؛ ولا تدخل في الكميةِ دخول النوع في الجنس؛ والمقطع ليست جزئيته وتقديره إلا لأنه واحد؛ والقول كثير؛ فالقول إنما له خاصية الكم من حيث الكثرة التي فيه وهي العدد؛ فإذا لم تلتفت إلى الكثرةِ التي فيه، التي هو محصَّل منها، ولا إلى الزمان الذي يساوقها، ولا إلى مقادير ما يتولد منه الصوت أو فيه، لم تِجد للقولِ كمية ألبتة؛ فإن كانت هذه الأشياء تدخِل ما يقارنه من الأشياء في مقولة الكميةِ إدخالاً بالذات، فهاهنا حركات الإيقاع ونغم الجمعِ في الألحان وألوان التزاويق وأعضاء الحيوان وأشياء أخرى مما له هذه الكميات كلها أو بعضها؛ فما بالها لا تدخل في الكم بالذات؟ وليس لقائلٍ أن يقول: إن المقادير قد يقع عليها العدد وكونها واقعاً عليها العدد لا يمنعها أن تكون في أنفسها كميةً؛ فكذلك القول، فإن المقادير، وإن كثرت بالعددِ، فلها بعد الكثرةِ وقبلها خاصية الكميةِ في حد اتصالِها وأحوال تلزمها وتلحقها؛ من حيث هي متصلات، لا تلتفت فيها إلى عددِها، مثل كونها قابلة للتجزِئة والتجزِئة بالفعل. فإن جعلتها ذات عددٍ، فإن قبول التجزئة لا يجعلها ذات عدد وهي تحتِمل أيضاً المساواة وغير المساواةِ بالتطبيق في حد اتصالِها، كما سنبين بعد، من غير إحواجٍ إلى عددٍ أو شيء آخر يلحقها.

وأما المعلم فقد أجرى الكلام في ذلك على شيء مشهورٍ كان فيما بينهم؛ وعدّ مِن الكم أقساماً مشهورة ولم يتعرض فيها للتحقيق. وقد فعل كذلك في غيرِ موضع في هذا الكتاب كما فعل في تفصيل الحركة، وكما فعل في مواضع مِن المضاف.

قد زعم قوم أن الثقل مِن الكميةِ. قالوا: ولذلك قد يوجد وزن نصف وزنٍ ووزن مساوٍ لوزن؛ وليس كذلك؛ لأن الوزن لا يمكن أم يقال متجزئاً ومساويا بذاته. بل الوزن مبدأ حركة إلى أسفل؛ فإذا كان مِن الوزنِ ما يقاوِم وزناً آخر، فلا يقدر الآخر على إشالته في الميزان راسياً في نفسه، قيل إنه مساوٍ له؛ أي غير مقاوم إياه في التحريكِ؛ فإن قدر قيل إنه أعظم منه؛ فإن كان يقدِر على تحريكِ ذلك الجِسم الآخرِ، ولا يقدِر على تحريك جسمٍ من طبيعةِ الجِسم الآخر، هو ضِعف ذلك الجِسم الآخر، لا ضَعف ذلك الجِسم الذي يقدر على تحريكه، قيل إن هذا مساوٍ لضِعفهِ والآخر مساوٍ لِنصفهِ. وأيضا يقال للثقيل الذي يحرك في مثل الزمان ضِعف المسافة إنه ضِعف.

وبالجملة إنما يمكن أن يقدَّر الثقل بتقدير الحركةِ والزمانِ أو المسافةِ. وليست المقاومة من مقاديرِ الأجسام؛ إنما الثقل قوة؛ وكذلك الخِفة؛ أعني بالخِفةِ القوة المصعدة إلى فوق. وقد يمكن أن يتخذ للخِفةِ ميزان معكوس في المياهِ؛ أعني بالمعكوس أن تكون المماثلات بين كففِها صاعدةً. وقد يمكن أن تتخذ موازين للميول القسريةِ التي تحدث بالدفعِ والرمِي يكون حكمها حكم ميزان الثقلِ؛ لكنه قد يكون لا في جهةِ الثقلِ، فلا يلزم من ذلك أن تكون الميول القسرية كميات.

الباب السادس
من الفن الثاني من الجملة الأولى من كتاب الشفاء

الفصل الأول

فصل في بيان القسمة الأخرى للكمِّ وبيان الكم بالعرض

وأما القسمة الأخرى للكميةِ فهي أن من الكمية ما له وضع في أجزائه، ومنها ما ليس له وضع. والأجزاء التي لها وضع يجب أن يكون لها وجود قار بالفعل معاً ليكون لبعضِها عند بعضٍ وضع، وأيضا اتصال، وأيضا ترتيب يوقِعه ذلك تحت الإشارة أن كل واحدٍ منها أين هو مِن صاحبِه.

والوضع اسم مشترك يقال على معانٍ شتى: فيقال وضع لكل ما إليه إشارة كيف كان؛ والإشارة هي تعيين الجِهةِ التي مِن جهاتِ العالم؛ وبهذا المعنى يقال للنقطةِ وضع، وليس للوحدة وضع. ويقال وضع لمعنى أخص من هذا؛ إذ يقال لبعض الكميات وضع؛ ومعناه ما قلناه. ويقال وضع للمعنى الذي تشتمل عليه مقولة مِن التسعِ؛ وهو حالة الجِسم مِن جهةِ نسبةِ أجزائهِ بعضِها إلى بعضٍ في جهاته؛ وهذا الوضع لا يقال قولاً حقيقياً إلّا على الجواهر؛ ولا يقال على الخط والسطحِ. وقد يقال وضع لمعانٍ أخرى لا تتعلق بالمقادير ولا بالإشارة.

والوضع الذي يقصد في باب الكميةِ هو الوضع بالمعنى الأوسطِ؛ وكأنه اسم منقول من المعنى الثالث؛ فكأنه لما كان وضع الجِسم الذي مِن مقولةِ الجِوهر إنما هو بسبب حالِ أجزائه بعضِها عند بعضٍ، جعل نظير ذلك أو مقارنه، إذا اعتبِر في الجِسم الذي مِن باب الكم وضعا، وإن لم يكن الجسم الذي من باب الكم ولا السطح ولا الخط يجب له بذاتِهِ الجهات والمكان. لكن الجسم الذي من باب الكم

له أجزاء بالقوة لها اتصال وترصيف؛ وإلى كل واحدٍ منها، إذا فرِض موجوداً، إشارة أنه أين هو مِن صاحبِه، وكذلك الخط والسطح. وهذا المعنى كالمناسب لذلك المعنى الذي في الجِسم الجوهري؛ فيسمّى باسمه.

وقد قيل: إن الجسم المتحرك لا وضع له؛ فإنْ عنى القائل لذلك أنه لا وضع له الوضع الذي هو مِن المقولةِ، فربما أوهم ذلك صدقاً؛ وليس كذلك؛ فإنه فرق بين ألا يكون للشيءِ وضع وبين آن لا يكون له وضع قار؛ كما أنه فرق بين أن لا يكون للجسم أين، وبين أن لا يكون له أين قار.

وكما أن الحركة عند التحقيق لا تُخْرج الجسم عن أن يكون ذا أين، وإن أخرجته عن أن يكون ذا أينٍ قار، فكذلك حال الحركةِ بالقياس إلى الوضع؛ فإنها لا تخرِج الجِسم عن أن يكون ذا وضع، وإن أخرجته عن أن يكون ذا وضع قار.

لكن الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع؛ وهو غير متغير ولا متبدِّلٍ في الجسم المتحرك. وأن تحرك فإن الحركة لا تعدمِ شيئا مِن شرائط هذا الوضع الذي هو كون الكميةِ بحيث يمكن أن يفرض فيها أجزاء، إذا فرِضت، تكون متصِلة ويكون بعضها بجنب بعضٍ يلزم ذلك الجنب في الجسم؛ فإن الحركة لا تزِيل مجاوراتِ الأجزاء بعضِها بعضاً؛ ولا يمنع أن يشار إلى كل جزء أنه أين هو مِن الآخر؛ وتكون تلك المجاورة محفوظة. وإن كانت المجاورات مع أشياء خارجةٍ عن الجسم متبدِلةٍ، حتى إذا كان مثلا للجسم، وهو متحرك، علامة شكلٍ أو كيفيةٍ، وتلك العلامة في بعض أطرافه، كان بعض أجزائهِ يقال إنه يلي تلك العلامة، والجزء الآخر يقال إنه الجزء البعيد عن تلك العلامة؛ وإن كانت الحركة لا تحفظ نِسبة الأجزاءِ إلى جهاتِ العالم، تلك النسبة التي تتعلق بمعنى الوضعِ، الذي هو المقولة. على أنه، وإن كان كذلك، فإنها توجِب نقلاً عن وضعٍ إلى وضعٍ، وهذا لا يوجِب أن يكون المنقول لا وضع له؛ بل يوجِب أن الوضع متبدل على الاتصال أو على الانفصال؛ وفي كل آنٍ يفرض يكون له وضع؛ لكن هذا الوضع غير ذلك الوضعِ الذي للكم.

ثم إن كان قِسمة الكم إلى ذي الوضعِ وغيرِ ذي الوضع قسمةً بالفصول؛ لم يجز أن تتبدل الفصول بحركةٍ وسكونٍ تعرِض للجسمِ وطبيعته محفوظة.

ثم مِن البيّن أن الخط لأجزائه وضع، والسطح لأجزائه وضع، والجسم لأجزائه وضع، والمكان أيضاً لأجزائه وضع بالقياس إلى ما هو سطحه وبالقياس إلى ما هو حاويه. وأما الزمان فكيف يكون لأجزائه وضع ولا جزء يوجد منها مقارِن الوجودِ للجزءِ الآخرِ حتى تثبت مجاورته للجزء الآخر؟ فكيف تثبت مجاورة ما هو مفروض موجوداً ومفروض أنه سيوجد لما هو في العدمِ أو قد فقد؛ وإن كان قد يوجد في أجزائه اتصال وإن لم يوجد؟ وذلك الاتصال هو أن حداً واحداً منه، وهو نهاية ما، عدِم، وبداية ما، يوجد. وربما كان لأجزائه ترتيب مِن جهةِ التقدمِ والتأخرِ.

وأما العدد فإنه، وإن وجِد لأجزائه قرار وترتيب، فليس يوجد له اتصال، فلا يكون له وضع. وقد يفرض عدد لا يشار إلى أجزائِه بأينِ، فضلاً عن أينِ بعضِها من بعضٍ، ومن ذلك العدد الذي يقع على المعقولات. وبالحقيقة، فإن العدد لا يقتضي وضعاً؛ بل يعرِض له أن يصِير ذا وضعٍ بسبب ما يقارنه. والقول أبعد من ذلك؛ فإنه لا يقتضي ترتيباً طبيعياً ولا ثباتاً.

والكم ذو الوضعِ هو المقدار. والمقادير بالحقيقة ثلاثة؛ وإذا أخِذ فيها المكان صارت أربعة. ويبقى الزمان والعدد والقول غير ذواتِ وضع.

فهذه هي الكميات بالحقيقة. وقد تكون أشياء أخرى يقال لها إنها كميات؛ وتكون كذلك بالعرضِ لا بالذات. وإنما يقال فيها ذلك بسبب مقارنتها للكمياتِ التي هي كميات بالذات؛ فبعضها موضوعات لها؛ كالإنسان والفرس، حين يقال: إنسان طويل وقصير، وفرس طويل وقصير؛ وبعضها أعراض لا توجد إلا مع وجود الكميات؛ كالحركةِ فإنها لا توجد إلّا بمقارنةٍ مِن جسم متحركٍ لمسافةٍ تكون الحركة فيها فتتقدر بها، ولزمانٍ تكون هي أيضا فيه فتتقدر به، وفي جسمٍ متحركٍ تكون فيه فتتقدر به؛ فيقال: حركة طويلة، أي في مسافةٍ طويلةٍ أو في زمانٍ طويلٍ؛ وكذلك يقال: بياض عريض، أي في سطحِ عريضٍ. وبعض هذه عوارض خاصة للكمية؛ كالطولِ والقِصرِ الذي بالقياس؛ مثل ما يقال: إن هذا الخط طويل والآخر ليس بطويلٍ بل قصير، وإن كان كل خط طويلاً في نفسه بمعنى آخر، من حيث له بعد واحد؛ وهذا السطح عريض وذلك الآخر ليس بعريضٍ بل ضيق، وإن كان كلُّ سَطْحٍ عريضا في نفسه بمعنى آخر، أي من حيث له مع بُعدٍ يفرض طولاً بُعْدٌ يفرض

عرضا؛ ويقال: هذا الجسم ثخين والآخر رقيق ليس بثخين وإن كان كل جسم له ثخن بمعنى آخر، أي من حيث له عمق، أي من حيث له ثلاثة بعاد. وكذلك تقول: إن هذا العدد كثير وذلك ليس بكثيرٍ بل قليل؛ وإن كان كل عدد كثيراً بمعنى آخر، من حيث هو كم منفصل يعد بالآحاد.

فهذه يقال لها كميات وليست بكمياتٍ؛ بل هي أحوال تعرض للكم بمقايسةِ بعضِها إلى بعضٍ كما سنوضح(١).

واعلم أن الطول يقال بالاشتراكِ في الاسم على معانٍ؛ فيقال طول لكل امتدادٍ واحدٍ، كيف كان؛ ويقال للامتدادِ الواحد الذي يفرض أولاً طولاً؛ ويقال طول لأطولِ امتدادَيْن يحيطان بسطحٍ من غير أن يعتبر تقدم وتأخر؛ ويقال طول للامتدادِ الواحدِ، من حيث يأخذ مركز العالمِ إلى محيطِه؛ كطولِ الإنسان، وهو البعد الذي فيه أول حركة النشء.

وكذلك العرض يقال للكم الذي فيه بعدان؛ ويقال للبعدِ الواحدِ الذي يفرض مقاطِعاً لبعدٍ فرِض أولاً على أنه طول؛ ويقال عرض لأقصرِ بعدين متقاطعين؛ ويقال عرض للبعدِ الآخِذِ مِن يمين الحيوانِ إلى شمالهِ.

ويقال عمق للثخنِ الذي تحصره السطوح؛ وقد يقال عمق لذلك بشرطِ الأخذِ مِن فوقٍ إلى أسفل؛ ويقال عمق للبعدِ الذي يقاطِع بعدَيْن مفروضين أولاً طولا وعرضا المقاطعة المعلومة؛ فإن الخطين إذا فرِضا أولاً، ثم جاء ثالث ذلك المجِيءَ، قيل إنه عمق، ولو ابتدِئ به أولاً؛ ويقال عمق لما يحويه قدّام الإنسان وخلفه، ومِن ذواتِ الأربع فوقها وأسفلها.

ونقول: إنه لو توهمت نقطةً تتحرك أو يتحرك جسم فيه نقطة فيلاقِي بسيطاً بالنقطة، رَسَم ذلك طولاً وخطا فيما يمسحه. فإن تحرك هذا الخط لا في جهةِ حركةِ النقطةِ، بل في جهةٍ مقاطعةٍ لها، ارتسم سطح وعرض. فإن ارتفع السطح أو انخفض حتى تكون حركته على بعدٍ مقاطع للبعدينِ على قوائم، ارتسم جِسم. وأيضا فإنَّ ظاهر الجسم، من حيث هو ظاهره ومن حيث لا يوجد معه شيء مما

---

(١) إذ إنها لا تظهر ولا توجد إلا بوجود النسبة والاعتبارات التي توجب المقارنة.

وراء الظاهر، فهو بسيط وسطح. فإن قُطِع هذا الذي هو السطح فالتفت إلى القطع الذي يناله فقط، ولم تلتفِت إلى مشاركة الجسمِ أو السطحِ له فيه، فإن طرفه الحاصل بالقطع هو الخط. فإن قطِع الخط، فإن طرفه على ذلك الاعتبار هو النقطة.

فالخط المحدود هو البعد الذي يفترض بين نقطتين؛ والسطح المحدود هو البعد الذي يفترض بين الخطين؛ والعمق المحدود هو البعد الذي يفترض بين سطحين.

واعلم أن الطول والعرض والعمق، من حيث لا إضافة فيها، هي من الكميةِ؛ والمضافات أعراض في الكميةِ. واعلم أن الكثير بلا إضافةٍ هو العدد، والكثير بالإضافةِ عرض في العددِ؛ وكذلك القول في سائر ما يشابه ذلك. واعلم أن الطويل والعريض والعميق والكثير المتضايفاتِ قد تتضايف على الإطلاق؛ فلا يكون مِن شرطِ ما يضاف إليه طرف منها أن يتضمن إضافة إلى ثالثٍ منها، كما تقول: الكثير أو الكبير أو غير ذلك؛ وقد تضاف إضافةً تتضمن ذلك، فيقال أطول وأكثر وأعمق؛ فإن لكل واحدٍ منها إضافةً إلى شيء له إضافة إلى ثالثٍ، فإن الأطولَ أطولُ بالقياس إلى شيء هو عند شيء ما طويل، إلا أن هذا الشيء أطول.

ونقول: إن المساحة تقدير المتصِلِ، والعد تقدير المنفصِلِ، والعد والمساحة منهما ما في النفسِ، هو العاد والماسح، ومنهما ما في الشيء، وهو المعدود والممسوح. وإذا صار الممسوح معدوداً فإن العد عارض له، ولا يوجب ذلك أن يصير المنفصِلِ جِنساً له.

والزمان متصِل بالذاتِ وبالعرضِ أيضاً، ومنفصل بالعرضِ. أما أنه متصِل بالذاتِ، فلأنه في نفسه مقدار للحركة، وأما أنه متصل بالعرضِ، فلأنه يقدر بالمقايسة إلى المسافة فيكون له تقدير ماسِح عارِض من غيره، فيقال: زمان حركةِ فرسخ، فيقدر الزمان بالفرسخِ والفرسخ مقدار خارج عنه؛ فيكون هذا التقدير له كمًّا للحركة. ولا بأس أن يكون الشيء في نفسه في مقولةٍ، ثم يعرِض له شيء مِن تلك المقولة؛ فإن الإضافة تعرِض لها الإضافة، والكيفية تعرِض لها الكيفية.

وأما أنه منفصل بالعرض، فذلك لما يعرِض له من الانفصالِ إلى الساعاتِ والأيامِ وغير ذلك. وليس يُحْسِن من يقول: إن الزمان منفصل أيضاً لا بالعرض؛

وذلك مِن حيث هو عدد للحركة وأن الآن يوجب فعله. فإن الآن في الزمان موهوم كالنقطةِ في الخط. ولو كان شيئاً حاصلاً لكان، كما يقولونه، فاصلاً؛ ولكن مِن غيرِ أن يلحِق الزمان بالكميةِ المنفصِلة. فليس إذا فرض الآن فاصلا، لم يكن واصلاً. ولما كان بأن يصِل أولى مِنه بأن يفصِل، فإنه إذا كان حاصلاً بالفعلِ صار به لأجزاء الزمانِ حد مشترك بالفِعل يدل على الاتصالِ في ذواتِها؛ وإن عرض لها، من حيث هي أجزاء، أن تكون ذات عددٍ، لا عدداً، وذات كميةٍ منفصلة، لا كميةً منفصلةً، مثل حالِ الخط والسطحِ والجسمِ إذا افترِض منها حدود مشتركة. وليس هذا الفصل هو الفصل الذي لا يجتمع مع الوصلِ، لأن ذلك هو الفصل الذي يبعِد الأجزاء بعضها من بعض بطرفين متباينين؛ ولا الفصل المبعدِ يجعل الشيء لا محالة مِن الكميةِ المنفصلةِ؛ بل يجعله ذا كمية منفصلة.

واعلم أن الكمية المتصِلة أو المنفصلة لو قوَّمت ذات شيء، بقي هناك شك في أن الشيء مِن تلك المقولةِ أم ليس؛ لأنها ربما قومت كالفصلِ البسيطِ؛ وكان لقائلٍ أن يقول: إن الفصل البسيط لا يجب أن يكون مِن مقولةِ النوعِ الذي يلحقه؛ فكيف إذا عرضت ولم تقوّم؟ واعلم أن المتصِل والمنفصِل فصلا الكم لا نوعاه، إلا أن تقرِن بهما طبيعة الجِنس؛ ولكن ليسا من الفصولِ التي هي غير الأنواعِ.

واعلم أن الفصول المنطقية كلها تحمل على الأنواع؛ فلا تكون غير الأنواعِ في الموضوع، ولكن تكون غيرها بالاعتبار. فإن كان الفصل المنطقي مشتقاً مِن معنى موجودٍ في النوعِ لا يحمل على النوعِ، كان النوع منفصلاً بفصلٍ غيره؛ كالإنسانِ الذي هو ناطق؛ وإنما هو ناطق بنطقٍ هو موجود حاصل فيه، والنطق لا يحمل على الإنسانِ، فلا يقال: إن الإنسان نطق، لا بالاعتبارِ فقط بل وبالموضوع؛ فهذا الفصل وما يجرِي مجراه يستند إلى شيء هو غير النوعِ، بحيث لا يحمل عليه.

واعلم أن الكم المتصِل لا يخالِف المنفصل إلا بذاته، لا باتصال غيره؛ ولا المنفصِل يخالف المتصِل إلا بذاته، لا بالانفصالِ. فذات النوعِ هاهنا والفصل واحد بالموضوع؛ ليس واحداً بالاعتبار. وأما الفصل البسيط فليس لهما ألبتة؛ إذ ليس هذا متصِلا باتصالٍ؛ ولا ذاك منفصِلا بانفصالٍ؛ وأنت موعود بشرحِ هذه الأشياء لك في موضِعه.

الفصل الثاني

فصل في خواص الكم

وبالحري أن نتكلم الآن في خواص الكمية فنقول: قال بعض المتقدِمين ما هذا معناه: إن للكميةِ خاصيتين أوليتين إحداهما أن الكمية تحتمِل التقدير؛ والأخرى أن الكمية لا مضاد لها. ثم إنه قد يتولد مِن هاتين الخاصيتين خاصيتان أخريان؛ فيتولد مِن أن الكمية تحتمِل التقدير أنه يقال مساوٍ وغير مساوٍ؛ ويتولد من أنه لا مضاد له أنه لا يقبل الأشد والأضعف.

فنقول نحن: إن الخاصة الأولى للكمية هي التي منها ينقدِح لنا الوقوف على معنى الكمية أنها لذاتها، لا لشيء آخر يحتمل أن يوقع فيها التقدير. وأما أنها لا مضاد لها فأمر لا ينتقل الذهن من الوقوفِ عليه إلى التفطن بماهيةِ الكم. وكيف وهذه مما يشارك الجوهر فيها الكمية؟ فإنها مِن الخواص التي بالقياس، لا التي على الإطلاقِ والإقرار بأن الكمية لا مضاد لها مما يجب أن يوضع في المنطق وضعاً.

ولتقنع فيه بالاستقراء[1] أو بما يشبهه من الحججِ؛ مثل أن تقول: إن الكمياتِ المتصلة قد تتوافر معاً في موضوعٍ واحدٍ؛ وبعضها نهايات بعضٍ؛ وإن المنفصلاتِ كيف يمكن أن يفرِض لواحدِ منها ضد؛ وأي شيء وضِع ضداً للاثنين مثلا، فهناك شيء واحد هو أبعد مشاكلة للاثنين منه وهو العدد الأزيد منه؛ فلو جعِل الألف ضدا للاثنين أو الثلاثة مِن جملتها، لكان العشرة ألفِ أبعد من طبيعتهِ، فكان أولى بمضادته، ولكان الألف أولى بأن يكون في حكم المتوسِط بين الضدين. ثم كيف يكون متوسط والطرف وغير منفرِد؟ فإن قيل: إن الألف مثلا يوجد له ما هو في غايةِ

(١) الاستقراء: هو تصفح شيء شيء من الجزئيات الداخلة تحت أمر كلي لتصحيح حكم ما حكم به على ذلك الأمر بإيجاب أو سلب. فتصفحنا الجزئيات لتطلب الحكم في واحد واحد منها هو الاستقراء ونتيجة الاستقراء هي إيجاب ذلك الحكم لذلك الأمر الكلي أو سلبه عنه. والاستقراء قول قوته قياس في الشكل الأول، والحد الأوسط فيه هو الأشياء الجزئية التي تتصفح.

البعدِ عنه كالاثنين فلِم ليس ذلك ضِده؟ فالجواب: إن ضِد الشيءِ إنما يكون ضِداً له إذا كان الشيء ضِداً له ولو كان الاثنان ضِداً للألف لأنه غاية في البعد منه، لكان الألف ضِدا للاثنين وغاية في البعدِ منه؛ وإذ ليس ذلك في الجانبين جميعا، بل في جانبٍ واحدٍ، فليس ذلك بموجب للتضاد.

وبعد ذلك، فإنه وإن كان المنطقي لا سبيل له إلى إثبات أن لا ضد للكمية. فلا بد مِن أن يوافق في أشياء يظن أنها أضداد وكميات معا فيعرف أنها ليست كذلك. فأول ذلك ما يظن من أن المتصِل من الكم ضِد للمنفصِل. فأول الجواب في ذلك أن المتصِل والمنفصِل؛ من حيث هما فصلان، مِن لواحقِ الكم، لا مِن الكم نفسه. كحالِ الفصولِ. وأيضاً فإن الانفصال هو أن يعدم الاتصال فيما من شأنه في نفسهِ أو في جِنسِه أن يتصِل. والعدم غير الضد؛ فليس الانفصال ضداً للاتصال؛ وإن كان شيء واحد يكون موضوعا لقدرٍ متصِلٍ، ثم ينفصِل، فيوضع لعددٍ يفرض له.

وأما الزوجية والفردية والاستقامة والانحناء فإنها لا أضداد ولا كم. أما الزوجية والفردية فموضوعهما القريب أعداد ما؛ ولا تشترك في الزوجيةِ والفرديةِ بالقوة؛ فلا العدد الموضوع للزوجيةِ هو بعينه يصِير فرداً، ولا العدد الموضوع للفرديةِ هو بعينِه يصِير زوجاً؛ ولا يوجد شيء من الأشياء موضوعاً بعينِه للأمرين؛ وما كان كذلك لم يكن ضداً. وأيضاً فليس الفرد إلا أن يوجد للعددِ قسمة بمتساويين؛ فانقسام العددِ إلى العدد الزوجِ والفرد انقسام بحسب إيجابٍ خاص بالشيء وسلبٍ خاص به. لكنه قد اتفِق أن وضِع للكمِ مقروناً به هذا السلب أو هذا العدم اسم محصل؛ فأوهم الإثبات. وأيضاً فإن الزوجيةِ والفردِية كيفيات في الكم؛ ولا يمنع أن يكون في الكم كيفيات متضادة، فتصير لأجلِها الكميات متضادة بالعرِض كالجواهر.

والمضمون هو أن الكميات لا تتضاد بنوعيتِها تضاد السوادِ والبياضِ. وكذلك حال الاستقامةِ والانحناءِ فإنها ليست بأضدادٍ ولا كمياتٍ. وكذلك التساوي والتفاوت كلها إضافات في الكمياتِ، لا كميات، ولا بينها مقابلة التضاد. والكبر والصغر أيضا وما يجري مجراها إضافات تلحق الكم؛ فالكبير لا يكون إلا كما؛ ولكن ليس كميته أنه كبير؛ فإن الكبير مثلا يكون في ذاته جسما أو سطحاً، ولأجله يكون كما تعرِض له إضافة ما فيصير بسببها كبيراً، وإذا عرضت له إضافة ما، فإنما

تلحقه بعد أن كان كما؛ فإن كان في تلك الإضافةِ أو في عارضٍ آخر مضادة، لم تكن في ذاتِ الكم، بل في عارضٍ للكم؛ إذ إنما تكون للكم من جهةِ عارضٍ عرض له.

واعلم أن الأمثلة التي أوردت في دعوى أنه قد يكون في الكميات مضادة فإنها كلها عوارض للكمية وليست كمية كما علمت؛ ومع ذلك فليس فيها تضاد؛ فإن التضاد إنما يكون بين طبيعتين كل واحدٍ منهما معقول بنفسِه، ثم إذا أضيف إلى الآخر قيل له مضاد؛ مثل الحرارة والبرودة؛ فإن كل واحد منهما معقول بنفسه، فإذا أضيف إلى الأخرى كانت ضداً لها؛ فتكون هناك طبيعة تعرِض لها إضافة هي إضافة المضادة. والكبير والصغير لا معقول له مِن هويتهِ إلا أن يكون مضافاً؛ وليس له، من حيث هو كبير، وجود مخصوص، كما للسوادِ، من حيث هو سواد الذي هو ضد البياض، حتى تكون إضافة التضاد عارضة لذلك الوجودِ المخصوص عروضها في السوادِ والبياضِ؛ ولذلك قد يكون الشيء كبيراً وصغيراً بالقياس إلى شيئين. ولو كان الكبير شيئاً محصلا بنفسه تلحقه إضافة التضاد، لما استحال الكبير صغيراً بالقياس إلى غيره. فإنه لو كان للكبير طبيعة محصَّلة موضوعة للتضاد لكانت الطبيعتان والمحصلتان اللتان تعرِض لهما الإضافة تجتمعان معاً في شيء واحدٍ هو كبير بالقياس إلى شيء وصغير بالقياس إلى شيء. فإن قال قائل: إن هاتين الطبيعتين لا تكون بينهما مضادة، لأنه لا يضاد كبير بالقياس إلى شيء آخر، فيكون هذا القائل قد سلم أن الكبير والصغير لا تحصيل لهما إلَّا بالإضافة فقط.

والأضداد لها في طبائعِها تحصيل؛ وتكون تلك الطبائع متنافيةً متضادةً، فتعرض لها الإضافة التي للتضاد؛ وتكون تلك الطبائع، وإن لم يلتفت إلى اعتبار التضايف الذي في التضاد، طبائع متعادية لا تجتمع. فلو كان الكبير والصغير كالسوادِ والبياضِ وكسائرِ الأضدادِ والأضداد طبائع تعرِض لها إضافة التضاد، لكان للكبير والصغير طبيعتان توجِبان بينهما التنافي، وإن لم يلتفِت إلى التضاد، مثل تلك الطبائع، فإنها، وإن لم يلتفِت إلى التضاد، فقد توجب التنافي؛ أعني أنها لكونها تلك الطبائع لا تجتمع.

وأزيد هذا شرحاً فأقول: قد عقِل أن تقابل التضاد ليس نفس تقابل التضايف؛ وإن كان التضايف كالتضاد، من حيث هو تقابل، ومن حيث لا يجتمع طرفاه. ولمخالفة التضاد للتضايف ما تجِد طبائع الأضدادِ كالسوادِ والبياضِ لا تتضايف؛ وتجد الجوار والجوار لا يتضادان؛ ثم تعلم أن التضاد، من حيث هو تضاد، مِن باب التضايفِ لا محالة. فإذن ينبغي أن يكون في التضاد شيءٌ هو الذي لا تضايف فيه، وذلك التضاد، حيث هو تضاد، متضايف فبقي أن الشيء الذي في التضاد لا يتضايف هو موضوعات التضاد وطبائعها، أي الموضوعات التي هي في أنفسها أمور معقولة؛ إذا قيس شيء منها إلى شيء آخر، كانت هناك إضافة التضاد وكانت تمنع عن الاجتماع. فإذن المضادة لا تتم بأن تكون موضوعات لا تتضايف في أنفسِها، ويلزمها تضايف هو التضاد؛ وتلك الموضوعات هي لأنفسِها لا تجتمع ألبتة، لا إذا اعتبِر فيها التضايف فقط، بل يجب أن يكون لها ذلك أمراً هو بالذاتِ قبل التضايفِ، ويلحقه التضايف. فيجب أن يكون للكبير والصغيرِ، إن كانت متضادة، موضوعات، تلك الموضوعات معقولة بنفسِها، وأنها لا تجتمع، وإن لم يلتفت إلى تضايفِها. وليس الأمر كذلك؛ بل ليس إنما لا يجتمع الكبير والصغير، إذا كانا متضايفين لطبائع لها محصلة؛ تلك الطبائع لا تجتمع كما لا تجتمع طبيعتا السوادِ والبياضِ، لأنهما سواد وبياض، فيتضادان فيتضايفان؛ لأن المضاف مِن جهةٍ أعم مِن المضاد، لا من حيث هو طبيعة، بل من حيث هو مضاد. بل إنما لا يجتمع الكبير والصغير لأنهما مما يقال بالإضافة فقط.

فعلى هذه الصورةِ يجب أن تفهم هذا الموضِع ولا تلتفِت إلى مأخذ آخر؛ فإنه حينئذٍ لا يستمر أن يقال: إن الكبير، لو كان ضداً للصغيرِ لما اجتمعا؛ فإن القائل يقول الكبير ضد الصغيرِ الذي هو عنده صغير، ولا لكل ما يفرض صغيرا.

وبعض هؤلاء المتحذلقين من المفسرين يقولون في هذا الموضع شيئاً يرجع إلى خلال ما قلناه قبيل هذا؛ ولكنهم يزيدون فيه تكلفاً يوهم أنه شيء؛ وذلك أنهم يقولون على قول القائل: إن الكبير والصغير من الكم، وإن الكبير والصغير متضادان، فبعض الكمياتِ متضادات؛ فنقول: إن لهذا جوابين: جواب معاندَةٍ وجواب مساعدةٍ. أما المعاندة فأن نقول: إن هذه ليست كمياتٍ؛ وأما المساعدة فأن

نقول: إنا، وإن أعطينا أنها كميات، فليست بمتضادة. وهذا الجواب، إذا أوضح حق الإيضاح وصححت المقدمتان على الجهةِ الواجبةِ، حق. وأما تكلف ذِكرِ المعاندةِ والمساعدةِ فيه فمن جِنس التكلف؛ وذلك لأن أحد الجوابين يعانِد في الصغرى من المقدمتين؛ والآخرَ يعانِد في الكبرى، والعناد في الصغرى إعراض عن الكبرى إلى أن يفرغ لها. فكما أنه حين قال: إن هذه ليست بكميات؛ كان كأنه قال: هبها أضداداً أو هَبني أساعدك على ذلك؛ ولكني أقول: إنها ليست بكميات. وكذلك حين قال: إن هذه كميات؛ فكأنه قال: هبها كميات وهبني أساعدك على ذلك؛ فإنها ليست بأضدادٍ. وسواء قال في كل موضع وهو ينازعه في مقدمة، هب أني أسَلم لك المقدمة الأخرى أو لم يقل، فإن ذلك لا مَدخل له فيما هو بسبيله.

وما قولهم في هذا القائل لو قال: هبها أضداداً، فإنها ليست بكميات؛ أكانت المعاندة تنقلب مساعدةً؟ وقد كان يمكنهم أن يستعملوا المعاندة والمساعدة على جهةٍ أخرى، فيجعلوا المساعدة في أن يسلموا مقدمةً، ولا يسلموا له أخرى؛ ويجعلوا المعاندة في أن لا يسلموا ولا واحدةً من المقدمتين.

وقد قيل في الجواب عن هذه الشكوك: إن الصغير قد يكون شطراً من الكبيرِ يقوّمه، والفرد جزءاً من الزوجِ؛ والشيء المقوِّم لا يكون مضاداً لما يقوِّمه. وقالوا: إن الصغير والكبير بالقياس إلى المعتدِل ضدان. ويشبه أن يكون صدق هذا ليس متعلقا بالكبير والصغيرِ؛ بل بالزائد والناقص، من حيث هو واقع في المقدار، بل من حيث هو واقع في الكيف؛ ويكون من جهةِ الطبائعِ الزائدةِ والناقصةِ، لا من جهةِ الزائدِ والناقص، من حيث هما هما فقط؛ فيكون مثلاً الجبن ضد التهوُّر؛ لا لأن الزائد ضد الناقِص بل لطبيعة الجبن وطبيعة التهوُّرِ؛ فإنهما معقولتان بذاتيهما اللتين فيهما التضاد، إن كان تعرض لهما هذه الإضافة.

وأما الحدود المتعيّنة في الخلقِ للصغيرِ والكبيرِ التي لا تقال بالقياس فإنها أيضا تكون متضادةً؛ لا لأنها مقادير، بل لأنها مقارنة لكيفياتٍ، ولأجل أنها أطراف طبيعية؛ مثل أن لأعظام الحيوانات مقادير هي على الإطلاق أكبر مقدارٍ فيها، ومقادير هي على الإطلاق أصغر مقدارٍ فيها. وليس إنما يقال للكبيرِ منها كبير

بالقياس إلى الصغير، بل في نفسِه، وبالقياسِ إلى طبيعةِ نوعِه؛ وكذلك الحال في الصغيرِ منها. وحكمها حكم أطرافِ المسافة التي لحركات النقلِ والخفة.

ومن الشكوكِ في أمر هذه الخاصيةِ ما يظن من أن المكان الأسفل ضدٌّ للمكانِ الفوق. وهذا محال؛ فإن المكان لا يضاد المكان من حيث ذاته، الذي هو سطح وكم.

وكيف يتضاد المكانان ولا يتعاقبان بالحقيقة على موضوع واحدٍ؛ والمكان، من حيث هو مكان، ليس بفوقٍ ولا أسفل؟ بل من حيث هو نهاية حركة من حيث هو طرفُ مسافة؛ أو من حيث هو طرفُ جسمٍ حاوٍ؛ وهذه عوارض للكميةِ. وهذه العوارض لا تجعله بحيث يشترك الفوق والأسفل منه في موضوعٍ واحدٍ فيكون مضاداً بالحقيقة؛ بل الاثنان متضادان؛ أعني كون الشيء فوقاً فإنه مضاد لكونه أسفل؛ وهذا غير المكانِ. وليس يجب، إذا كان بين هذين المكانين غاية البعدِ، أن يكونا متضادين؛ وإن كان التضاد يتضمن هذا الشرط؛ أو كان الناس إنما فطنوا أولاً للتضاد مِن أمرِ المكانِ مِن حالِ مكانين بينهما غاية البعد؛ فإنهم لا يقتدرون على أن يميّزوا هل حال المكانين في كونهما، وبينهما غاية البعدِ، هو التضاد، أو حال المتمكنِ، إذا كان تارة في هذا المكانِ، وأخرى في مكانٍ آخر. ومع ذلك فلسنا نبني القوانين في اصطلاحاتِ الألفاظِ الحكميةِ على تعارفِ الجمهور؛ بل يجب أن نلتفت في اعتبارِ معنى لفظ التضاد إلى ما تعارفناه في استعمال لفظ التضاد بالوضعِ الثاني؛ وهو يدل على الحالة التي بين ذاتين مشتركتين في موضوعٍ شركة التعاقب لا أن ينطبع بأحدِهما الموضوع، وبينهما غاية البعدِ. وليس يوجد في المكانين جميع هذه الشروط. والدليل على ذلك أن المكان، من حيث هو مكان، ومن حيث تتحصّل طبيعته الشخصية، لا يحتاج إلى أن يقال إلّا بالقياس إلى المتمكنِ؛ ومن حيث يسمى فوقاً، يقال بالقياس إلى مكانٍ آخر. ثم إن الفوقية والسفلية قد تعتبر من طريق الإضافةِ؛ فلا يكون فيها تضاد؛ كما لا يكون في الصغيرِ والكبيرِ؛ وقد تعتبر مِن طريق الطبيعةِ، حتى تكون الفوقية إما حالا للمكان في أنه نهاية جِسمٍ وضعه الطبيعي من العالمِ كذا؛ فإن عرض مِن هذه الجهةِ للمكانِ تضاد، كان بسبب طبيعةِ ذلك الجسم. وسنبيّن أن هذا الاعتبار ما يجري مجراه لا يجعل الجسم الذي هو

فوق مضاداً للجسم الذي هو أسفل، إذ الجسم الأعلى لا ضد له مِن وجهٍ؛ كما ستعلم، وإما حالاً للمكانِ، من حيث كون مكاناً لجسمٍ وضعه الطبيعي كذا. وإذا فرض أو اتفق أن كان هذا موجِباً أو مقارناً لأن يكون الجسمان متضادين في الطبيعة، كان حينئذٍ التضاد في المكان لأمرٍ في المتمكنِ؛ فيكون التضاد في المكان حينئذ بالعرض.

فيجتمع من هذا كله أن لا تضاد في الكم. وكذلك ليس في طبيعتهِ تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد. ولست أعني بهذا أن كمية لا تكون أزيد وأنقص مِن كميةٍ، ولكن أعني أن كمية لا تكون أشد وأزيد في أنها كمية مِن أخرى مشاركةٍ لها، فلا ثلاثة أشد ثلاثية مِن ثلاثةٍ، ولا أربعة مِن أربعةٍ، ولا خط بأشد خطية، أي أنه أشد في أنه ذو بعدٍ واحدٍ مِن خط آخر، وإن كان، من حيث المعنى الإضافي، أزيد منه، أعني الطول إضافي بل لا يجوز أن تكون كمية أزيد وأشد في طبيعتِها مِن كميةٍ أخرى أنقص أو أكثر منها؛ أعني أنه ليست الثلاثية في أنها ثلاثية وفي أنها عدد ولها حد العددِ بأكثر من رباعِيةٍ في أنها رباعِية وأن لها حد العددِ؛ أعني في أنها كمية منفصِلة تقَّدر بالآحادِ. نعم قد تِصير أزيد وأقل فيما يعرِض لها مِن الإضافاتِ المختلفاتِ بينها.

والفرق بين هذا الأزيد وبين الأشد والأزيدِ الذي يمنح كونه في الكميةِ أن هذا الأزيد يمكِن أن يشار فيه إلى مِثلٍ حاصلٍ أو زيادةٍ؛ والأشد والأزيد الذي يمنعه أنهما لا يمكِن فيهما ذلك. وتفاوت الأشد والأضعفِ ينحصر بين طرفين ضِدين؛ وتفاوت الأزيدِ والأنقصِ لا ينحصر ألبتة بين طرفين. ومن خواص الكميةِ أنها تقال بذاتِها، لا لغيرها، مساوية وغير مساويةٍ. والمساواة هي الحالة التي تكون عند توهمِك تطبيق أبعادِ المتصلِ أو آحادِ المنفصل بعينها على بعض مارة في تزيُدِها، فلا تجِد أحد المطبقين يحصل عند حد لم يحصل الآخر عند ذلك الحد وغير المساواةِ أن يجاوز أحدهما أو يقصر. فالمطابقة التي لا يوجد فيها اختلاف الحدودِ تسمى مساواةً؛ فإن اختلفت الحدود لم تكن مساواة. وأنت تعلم أن النقل والحركة، إذا اعتبِرا بذاتْيهما من غير التفاتٍ إلى مقادير خارجةٍ عنهما، لا يوجد فيهما هذا التطبيق؛ فليست قابلة للمساواة وغيرِ المساواة.

فالكمية قد ذِكر لها ثلاث خواص حقيقية: وهي أنها لذاتها لها جزء، ولذاتها تحتمل التقدير، ولذاتها تقبل المساواة واللامساواة. وذكر لها خاصيتان إضافتان: أنها لا تقبل في ذاتها مضادةً وأنها لا تقبل في ذاتها الأشد والأضعف.

الفصل الثالث

فصل في ابتداء الكلام في المضافِ وتعريفِ الحد الأقدم له وشرحِ ذلك الحد

والإشارة المجملة إلى أقسامِ المضاف قد جرت العادة أن يخاض في بيان مقولةِ المضافِ بعد الفراغِ من الكميةِ وقبل الكيفيةِ وللناس تخريجات مختلفه لِعلةِ ذلك؛ ويشبِه أن يكون أظهرها ما اتفق مِن ذِكرِ المضافِ في مقولةِ الكميةِ. وليس على المنطقي إثبات المضافِ وبيان حالهِ في الوجودِ والتصورِ ومن يتكلف ذلك فقد تكلف ما لا يعنيه ولا يستقل به، من حيث منطقي.

والوقوف على المضافات أسهل على الذهن من الوقوفِ على مجرد الإضافات التي هي المقولة. فالأمور التي هي من المضاف فهي الأمور التي ماهياتها مقولة بالقياس إلى غيرها على الإطلاق أو بنحوٍ آخر من أنحاءِ النسبةِ. والتي على الإطلاق فهي مِثل الأمورِ التي أسماؤها أسماء تدل على كمالِ المعنى الذي لها؛ من حيث هي مضافة، مثل الأخِ.

وأما التي بنحوٍ آخر من أنحاءِ النسبةِ فهي التي تعلق بها النسبة؛ فتصير لذلك مضافةً؛ مثل القوة، من حيث هي لذي القوة، والعِلم، من حيث هو للعالم؛ فإن كل ذلك في ذاته كيفية. وإن كانت مضافةٍ، فإلى غيرِ ما تكلف إضافته إليه؛ كالعِلم؛ فإنه بحرفِ ما صار مضافاً إلى العِلم؛ وبغير ذلك الحرف فهو مضاف إلى المعلوم. فإن العِلم يشبه أن تلزمه في نفسه الإضافة إلى المعلوم. والعِلم والقدرة والقوة وما أشبه ذلك، وإن كان كله مضافاً، فكله في نفسه غير مضافٍ إلى ما أضِيف إليه في مثالِنا؛ بل إنما ألحِق بها نحو من أنحاءِ النسبةِ فصارت به مضافة؛ وذلك بسبب حرفِ

يدخل فيجمع؛ كما يدخل بين الإنسان والدارِ لفظ نسبةٍ ما، فيصير بها إضافة بين الدارِ وذي الدارِ. وربما كانت هذه النسبة متضمنة في لفظةِ أحدِ الجانبين. ويحتاج الجانب الآخر إلى إلحاق لفظ النسبة باسم الأول كقولنا: الجناح وذو الجناح؛ فإن لفظة "ذو" إنما وقعت في أحدِ الجانبين؛ والجانب الآخر مستغنٍ عن مِثلِها؛ لكن اسمه إذا اقترن باسم النسبة كان اسم الجانبِ الآخر؛ وأكثر هذا حيث يوجد لأحدِ المضافين، من حيث هو مضاف، اسم، ولا يوجد للآخر، بل إنما يكون اسمه المشهور دالاً على ذاته أو مشتقا من جهةِ حالٍ أخرى غيرِ إضافية؛ أو لا يكون هناك اسم ألبتة. وربما لم يفعل ذلك؛ بل قرِن بالمضاف إليه لفظ نِسبةٍ يخصه ويحفظ اسمه كقولنا: العالم عالم بالعلم، فيقرَن باسم العلم حرفٌ يدل على أنه مضاف إليه العالم؛ وأما في المِثالِ الأولِ، فإنما كان هذا الحرف مقرونا باسم المضافِ، لا المضافِ إليه. وربما كان حرف الإضافةِ مختلفا فيهما؛ مثل قولك: إن العِلم عِلم للعالِم، والعالم عالِم، لا للعِلم بل بالعِلم.

وقوم يقولون إن معنى قولهم أو بنحوٍ آخر إنما هو لما لا تتشابه فيه الحروف العاكسة. وسيتضح لك عن قريب تحصيل ما قلناه وتفسيره، وأنه أولى من التأويلات المذكورة.

وأما كون للشيء مقولاً بالقياس إلى غيره، فهو أن يكون الشيء إذا قصد تصور معناه أحوج تصوره إلى تصور شيءٍ خارج عنه؛ ولا كيف كان: فإن السقف إذا تصور معناه تصور معه معنى الحائط الذي يقله، وليست ماهية السقف مقولةً بالقياس إلى الحائط؛ ولكن يجب أن يكون المعنى المعقول الذي للشيء الذي يحوِج إلى أن يعقل معه غيره إنما هو له من أجل وجود ذلك الغير بإزائه؛ فذلك المعنى الذي للشيء من أجل حصول الحال التي لها ما صار الآخر معه هو إضافته، مثل الأخ: فإن حقيقة المفهوم من الأخوة لأحد الأخوين هو لأجل وجود الآخر، وهي الحال التي له بسبب ذلك، وهو كونه ابن أبي هذا الأول، فإن الأخوة هي نفس اعتباره من حيث له آخر بهذه الصفة، وإن كان قد يكون في الإضافات هو نفس اعتبار أحد الأمرين من حيث له آخر بصفةٍ خلاف صفته. فهذا هو كون الماهيةِ مقولة بالقياس إلى شيء آخر.

وليس كل نسبةٍ إضافةً، فإن لكل شيء نسبة في الذهن إلى الأمر الذي يلزمه في الذهن، لكن لا يكون ذلك إضافةً، كما قلنا؛ فإن أخذت النسبة مكررةً في كل شيء صارت له إضافة.

ومعنى قولي "مكررة" أن يكون النظر لا في النسبة فقط، بل بزيادة اعتبار النظر إلى أن للشيء نسبةً من حيث له نسبة، وإلى المنسوب إليه كذلك؛ فإن السقف له نسبة إلى الحائط، فاذا نظرت إلى السقف من حيث النسبة التي له فكان مستقرا على الحائط، ونظرت من حيث هو مستقر على الحائط صار مضافاً لا إلى الحائط من حيث هو حائط، بل من حيث هو مستقر عليه؛ فعلاقة السقف بالحائط - من حيث الحائط حائط - نسبة، ومن حيث تأخذ الحائط منسوبا إليه بالاستقرار عليه، والسقف بنفسه منسوب، فهو إضافة. وهذا معنى ما تقولونه إن النسبة تكون لطرف واحد، والإضافة تكون للطرفين؛ وذلك أنك إذا أخذت السقف مستقراً على الحائط وجدت النسبة من جهةِ السقف المستقر؛ وأما جانب الحائط فلا نسبة فيه إلى شيء من حيث هو حائط. وأما إذا أخذت النسبة من حيث السقف مستقراً على مستقرٍ عليه، والحائط مستقر عليه لمستقر، انعكست النسبة، وصلحت لأن تكون إضافةً. فكل نسبةٍ لا توجد من الطرفين جميعا من حيث هي نسبة، فهي نسبة غير إضافية؛ وكل نسبةٍ يؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة فهي الإضافة. والأمور التي تؤخذ منسوبةً بلا زيادة فهي منسوبةٌ فقط، وإن أخذت منسوبةً على هذا الشرط فهي مضافة؛ فذوات الأمور قد تكون منسوبة. وإن أخذت مع النسبة، من حيث هي نسبة، صارت مضافة.

ومن الأمور المضافة ما هو مثل الأكبر والأصغر، والضعف والنصف؛ ومنها ما هو مثل القوة والقدرة، فإن القوة والقدرة قوة وقدرة لشيء على شيء، والحال حال لذي الحال، والحس حس حاسٍ بمحسوس، والعلم عِلم عالِم بمعلوم؛ وكذلك القيام قيام قائم، والجلوس جلوس جالس، فهذه كعلل مضافات، لكنه من هذه ما هو كالكبير فإنه لا يكون في نفسه كبيراً وفي ماهيته كبيرا أو يكون هناك صغير؛ وكذلك الشبيه والمساوي. وأما القدرة والقوة، والحس والعلم، فيشبه أن لا يكون

الأمر فيها هذا الأمر، فإن ماهية الشيء الذي هو العلم إنما يقال له عِلم بالقياس إلى العالِم، وإن كان لا يوجد إلا في العالِم.

وكذلك ماهية البياض والحمرة والجلوس؛ وليس البياض إنما يقال له بياض بالقياس إلى الموضوع الذي هو له بياض، وإن كان لا يوجد إلا فيما هو له بياض. وفرق بين أن يكون الشيء لا يوجد إلا أن يوجد شيء، وبين أن تكون ماهيته مقولة بالقياس إلى شيء؛ فإن العالم لا يوجد إلا بالباري، وليست ماهيته مقولة بالقياس إلى الباري. وكذلك الثنائية لا توجد إلا بالوحدانية، وليست ماهيتها مقولةً بالقياس إلى الوحدانية. وليس الوجود والماهية شيئاً واحداً، ولا اقتران الماهية بالماهية هو قول الماهية بالقياس إلى الماهية، بل كون الماهية بالقياس أن تكون الماهية هي حقيقة الكونِ مقارناً للمقارن على الحالة القارنة.

فبعض هذه الأمور المعدودة ماهياتها مقولة بالقياس إلى غيرها، كالكبير والصغير؛ وبعضها تجعل كذلك إذا أخِذت مع النسبة كالبياض: فإنه إذا أخِذ من حيث هو في الأبيض كان مضافاً، كما لو سمى كونه من حيث هو في الأبيض جسماً، كان الجسم ماهيته مقولةً بالقياس إلى الشيء الذي له البياض.

فقد علمت أن بعض ما عددناه في المضاف ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره؛ وبعضه يقال بالقياس إلى غيره بنسبةٍ تلحق ماهيته، فحينئذ تكون مقولةً بالقياس إلى غيرها، وكان ذلك الإلحاق يجعل له ماهيةً أخرى متقررة بنفسها فالأمور المضافة هي أمثال هذه؛ وقد توجد فيها مضادة كالفضيلة والخسيسة التي كل واحدٍ منهما قد تصح له إضافةٌ إلى موضوعه. ولكن ليس كل مضافٍ يقبل ذلك، فإنه لا ضد للضعفين، ولا للزائد جزءاً.

والقانون في ذلك هو أن المضاف مما يعرض للمقولات جميعها، فإن المضاف قد يكون في الجوهر كالأب والابن، وقد يكون في الكم كالكبير والصغير؛ وقد يكون في الكيف كالأسخن والأبرد، وكالملكة وذي الملكة؛ وقد يكون في المضاف نفسه كالأكبر إلى ما هو أقل كبراً، وكالصديق الأصدق من صديق؛ وقد يكون في الأين كالأعلى والأسفل؛ وقد يكون في متى كالأقدم والأحدث؛ وكذلك قد يكون في سائرها فيعرض للمضاف ما يعرض لمقولته. فلما كانت الضعفِية تعرض للكم،

وكان لا مضادة للكم، لم يعرض للضعفية مضادة. ولما كانت إضافة الفضيلة عارضةً في الكيف، وفي الكيف تضاد، جاز آن يعرض لهذه الإضافة تضاد. وكذلك الحال في قبول الأشد والأضعف، والأقل والأكثر.

وقد يُظن أن غير المساوي قد يكون أكثر وأقل، لأن الكمية تكون أكثر وأقل كما أن الشبيه يكون أشد وأضعف، لأن الكيفية تكون أشد وأضعف. فنقول: أما غير المساوي فإنه في الحقيقة لا يكون أشد وأضعف، ولكن قد يكون أبعد وأقرب، فإنَّ العشرة أبعد في المساواة للثلاثة من التسعة. والسبب في الأمرين - أعني المحال والممكن[1] - ما ذكرناه من أن الكم لا يكون أشد وأضعف. لا بالقياس إلى نفسه، ولا بالقياس إلى حال غيره عند نفس ذلك الغير؛ فإنه لا تكون عشرة أشد عشريةً من تسعة تسعية، كما يكون بياض أشد ابيضاضاً من سوادٍ اسوداداً، وإن كان قد يكون عدد أكثر زيادة على عدد من عدد، كما بيَّنا. فعلى ذلك يكون غير مساو أقرب من غير مساو آخر، وأما في أنه غير مساو، فلا يقبل زيادةً ولا نقصاناً.

ومن خواص المضافات أنها كلها يرجع بعضها على بعض بالتكافؤ، وينعكس بعضها على بعض، ووجه ذلك الرجوع مخالف لوجه رجوع الحمل على الوضع، ولأنحاء أخرى من الرجوع والعكس تأتيك من ذي قبل. وذلك لأن الوضع هاهنا قد يكون من أحد الطرفين مكرراً، والحمل يكون من الثاني، فإذا عكست صار الحمل وضعاً وقد ألحق به مثل ذلك التكرير في جانبه، وصار الوضع حملاً وقد حذِف عنه التكرير، فتقول: إن العبد عبد للمولى، ثم تقول: والمولى مولى للعبد، فتكرر العبد في الأول والمولى في الثاني. وفي بعضِ الأمور تحتاج إلى أن تلحِق بالطرف المجعول محمولاً شيئاً زائدا لا يلحقه وهو موضوع، كإلحاقك اللام بالمولى والعبدِ هاهنا، بل إلحاقك ما تلحِقه حين تقول: الحس حس بالمحسوس، والمحسوس محسوس بالحس. وفي بعض المواضع لا تحتاج إلى ذلك، كما تقول: إن الأب أب الابن، والابن ابن الأب. وسواء قلت ذلك لفظاً أو لم تقل فإنك تعقِله معنىً: فأنت

---

(١) الممكن هو ما ليس بموجود الآن، ويتهيأ في أي وقت اتفق من المستقبل أن يوجد، وألا يوجد.

تأخذ المحمول على أنه منسوب إليه سواء ألحقت به اللفظ الدل على ذلك، أو لم تلحق، ولم تأخذه على هذا الوجه بعينه حين تضعه.

وأما سائر العكوس التي ستأتيك في مواضعها فتخالف الذي للمضاف في ذلك كله؛ لكن في هذا التكافؤ شرط يجب أن يراعى، وذلك أن الإضافة إذا لم تقع على التعادل، لم يجب هذا التكافؤ؛ ووقوعها على التعادل هو أن تقع إلى الشيء الذي إليه الإضافة أولا وبالذات، فإنها إن وقعت إلى موضوعه، أو إلى أمرٍ يعرض له، أو إلى جنسه، أو إلى نوعه لم تقع الإضافة متكافئةً. فإنك إذا قلت إن الرأس رأس للإنسان أو للحيوان، أو الرأس رأس لذي مشي، أو الرأس رأس للمشاء، وكذلك الجناح جناح للطائر والسكان سكان للسفينة لم يمكنك أن ترجع فتقول: والإنسان والحيوان أو ذو مشي أو المشاء هو إنسان أو حيوان أو ذو مشي أو مشاء بالقياس إلى الرأس، وكذلك لا تقول الطائر طائر بالقياس إلى الجناح، والسفينة سفينة بالقياس إلى السكان؛ وذلك لأن الرأس ليس معادل ما ذكرت بل معادله هو ذو الرأس، فالرأس رأس لذي الرأس، وكذلك الجناح جناح لذى الجناح، وكذلك السكان سكان لذي السكان. وأما ما ذكرت فهو إما موضوع المضافِ المعادل أو جنس موضوعه، أو جنس المضاف، أو عارض لموضوع المضاف. وإنما يعرض أكثر هذا في الموضع الذي لا تكون فيه الإضافة واقعة حيث الماهية مقولة بالقياس، بل حيث تجعل كذلك بنوعٍ من النسبة، فيكون لا اسم للمضاف إليه من حيث هو مضاف إليه، بل إن كان كان من حيث هو موضوع للنسبة إليه أو من جهة أخرى.

فلذلك يجب أن يخترع لمثل هذا الشيء اسم بحسب النسبة. وإذا أشكل الأمر في تحصيلِ ما تقع إليه الإضافة بالتعادل، مميزا مما يقع إليه لا بالتعادل، فسبيلك أن تجمع أوصاف الشيء جميعا. فأي تلك الأوصاف إذا وضعته ثابتاً ورفعت غيره جاز أن ترفعه أو لم يجز أمكنك أن تحفظ الإضافة؛ وإذا رفعته ووضعت غيره لم يمكنك حفظ الإضافةِ فهو الذي إليه التعادل، وما لم يكن كذلك فليس إليه التعادل. فإنّك إذا رفعت من الشيء أنه حيوان وأنه إنسان وأنه مشّاء وأنه ذو مشي كيف اتفق، وحفظت أنه ذو رأس، أمكنك أن تنسب إليه الرأس. وإذا رفعت أنه ذو رأسٍ

وحفظت أنه حيوان وأنه إنسان وأنه مشاء وأنه ذو مشي، لم يمكنك أن تضيف إليه الرأس.

الفصل الرابع

فصل (د) في خواص المضاف

وما يرى في المشهور أنه يلزم المضافات كلها هو أنهما معاً في الوجود، أي أيهما وجد كان الآخر موجوداً، وأيهما عدم كان الآخر معدوما، مثل الضِعفِ والنِصفِ؛ ولكن قد لا يقع في بعض الأشياء تكافؤ في الوجود معاً من جهة أخرى، وذلك كالعلم والحس أي الإدراكان ليس القوتان المشاركتان لهما في الاسم، فإن ذات هذا العلم في جوهره يلزمه دائما إن يكون مضافاً إلى المعلوم موجوداً معه، وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك، فإنه قد يوجد غير مضاف إلى العلم وإن كانا من حيث هما متضايفان بالفعل لا يتقدم أحدهما على الآخر. وليس الغرض ذلك، بل الغرض أن أحد الذاتين لا ينفك من إضافةٍ تلزمه توجب أن يكون معه مضايفة أبداً، وذات الآخر قد يوجد وليس بمتضايف. وكذلك فتصور حال هذا الحس وأن ذاته لا ينفك عن لزوم الإضافة إياه، وذات المحسوس ينفك؛ ولا يجب أن لا يكون موجوداً حين لا يكون الحس موجوداً، إذ يجوز أن لا يكون حساس موجوداً، وتكون العناصر المحسوسة التي هي أوائل لتكوُّنِ الحيوانات وغيرها من الأجسام الأرضية موجودةً. وأما أمور أخرى فتكون إما متكافئةً في اللزوم إن أخذت متضايفات، وإما غير متكافئة في اللزوم إن أخذت ذوات. فهكذا يجب أن تفهم هذا الموضع. وأما الوجه الذي تفهمه عليه الطائفة فوجه مختل. وأما المثال في جنبة العلم فالمشهور ما أوردوه من أمر المربع المساوي للدائرة، فإنّ العلم به لم يوجد إلى هذه الغاية، لكنه موجود. فحري أن نبحث عن هذا حقيقة البحث فنقول: إن لقائلٍ أن يقول إن هذا القول مجازف فيه، وذلك أنه ليس يجب أن يكون كل علم بإزاء معلوم موجود؛ فمن العلم التصور، وقد تتصور أمور ليس يجب لها الوجود، كالكرة المحيطة بذات عشرين قاعدة مثلثات، فإنّا نتصور مثل هذه حق التصور ولا

يحوجنا ذلك إلى أن نجعل لها وجوداً في الأعيان. وبالجملة لا يحوجنا ذلك إلى أن نجعل لها وجوداً غير الذي في الذهن. وهذا الذي في الذهن فهو العلم نفسه، وإنما بحثنا عن علمٍ مضافٍ إلى مضايف له، والمضايف شيء ثان.

وأيضا فإنَّ في المعلومات بحسب التصديق[1] أشياء كثيرة من جملة المضافات لا وجود لها في الأعيان إلا بإمكان، والإمكان غير الوجود، وذلك مثل قولنا: إذا أخرج عن شكل كذا خط منحن كذا في جنب خط كذا، لم يزل يتقارب الخطان ولا يلتقيان؛ فإنَّ هذا لا وجود له أيضا إلا في الذهن.

---

(١) الدليل بحسب الصورة: قول يكتسب من التصديق به التصديق بقضية أخرى وأقسامه أربعة:

القسم الأول: القياس وهو قول مؤلف من قضيتين يلزم من التصديق بهما التصديق بقضية أخرى لزوما كليا بالذات، وهو على قسمين استثنائي واقتراني، فالاستثنائي ما ذكرت فيه النتيجة بمادتها وهيئتها، نحو كلما كان العالم متغيرا كان حادثا، لكنه متغير فكان حادثا، أو بهيئة نقيضها نحو كلما كان العالم قديما كان ثابتا على حال واحدة، لكنه ليس بثابت على حال واحدة، فلم يكن قديما.

والقياس الاقتراني ما ذكرت فيه النتيجة بمادتها فقط كقولنا سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة وأظهر المعجزة، وكل من ادعاها وأظهرها صادق في دعواه.

القسم الثاني: دليل مستلزم للنتيجة كليا بواسطة مقدمة أجنبية عنه ويسمى قياس المساواة، وهو قول مؤلف من قضيتين متحدتين في المحمول متعلق أحد جزأي الأول جزء تام من الأخرى نحو البيت ظرف الكوز، والكوز ظرف الماء المنتج لقولنا البيت ظرف الماء بواسطة مقدمة أجنبية وهي ظرف ظرف الشيء ظرفه.

القسم الثالث: دليل يستلزم النتيجة كليا بواسطة مقدمة غريبة وهو الدليل المستلزم لها بواسطة عكس نقيض إحدى مقدمتيه، كقولنا الإنسان حيوان وكل لا جسم لا حيوان، المنتج لقولنا كل إنسان جسم بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو كل حيوان جسم.

القسم الرابع: دليل يستلزم النتيجة جزئيا ومنه الاستقراء الناقص وهو قول مؤلف من قضايا يحكم فيها على كثير من جزئيات كلي ليثبت ذلك الحكم للكلي كليا، كقولنا الإنسان والفرس وغيرهما مما رأيناه من أنواع الحيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ، فكل حيوان يحرك فكه الأسفل.

وهذا المثال الذي أوردوه، وهو حال المربَّع المساوي للدائرة - الذي يجعلونه موجوداً وإن لم يعلم - فهو مثال أشدّ إشكالاً من الدعوى. فليت شعرنا أين وجوده! فإنه إن كان له وجود في الذهن فيجب أن يكون معلوما، وإن كان له في الأعيان وجود حاصل، فبأي دليل عرفوا ذلك؟ ومن حدثهم به؟ وإن عَنَوا أنه ممكن أن يوجد، فذلك أمر بالقوة، كما أن العلم به أيضا ممكن أن يوجد. فنقول لمن قال هذا وسأله: إنه ليس يمكنك وأنت منطقي أن تتحقق هذه الأحوال كنه التحقيق، وإنما كان غرضنا فيما أوردناه أن تعلم أنه يمكن أن يكون لذات أحد المتضايفين وجود لا ينفك من الإضافة إلى الآخر، وليس الآخر بمكافئ له في ذلك. فإن كان علم تصوري أو تصديقي ليس مضايفا إلى شيء آخر، فليس هو من جملة المضايفات التي نذكرها. فإذا لم يكن من جملة ما ذكرناه، لم ينتقض به ما قلناه، بل جعلنا مثالنا الذي نعتده من الشيء لا يكون علماً إلا وهو مضاف. وذلك مثل علمنا بأن الفلك موجود متحركاً على الاستدارة. وهذا العلم هو في الجملة التي ذكرناها، والشرط الذي أشرنا إليه؛ وإن كان لما أوردناه قبل مثالاً مضايف في الذهن أو خارج الذهن، وكان مكافيه في الوجود معاً، فليس ذلك أيضا مما ينقض به ما قلناه. فإنَّا لم نقل: ولا شيء من المتضايفات تتكافأ في الوجود معاً، بل قلنا: إن أكثرها كذلك. وأما أمر المربَّع والدائرة فليس يتغير بما زعم فيه غرضنا، وذلك لأنه إن كان لهذا المربَّع إمكان وجود فلا يستحيل فرضه موجوداً، وليس فرضه موجوداً يوجب أن يكون العلم به حاصلا. بل يجوز أن يكون هذا المربّع موجوداً ونحن على جملتنا من الجهل به؛ فبينٌ أن جميع ما أورد من هذه الطعون لا يفسد الغرض الذي نؤمه. فما علينا من غير ذلك، وما حاجتنا إلى أن نتكلف في المنطق علماً غير المنطق ليس من شأن المنطقي أن يتحققه كنه التحقق.

ويجب أن تعلم أن المتضايفين من حيث يتضايفان بالفعل تضايفاً على التعادل فهما معاً؛ إذ الشيء إنما تقال ماهيته بالقياس إلى شيء يكون معه. وأما إذا أخذ أحدهما بالفعل والآخر بالقوة، فقد زال التعادل. لكن على هذا إشكال، وهو أن لقائل أن يقول: إن المتقدم في الزمان مقول بالقياس إلى المتأخر، ولا بد من أن تكون بينهما إضافة بالفعل، ولا تضاد، فهما موجودان معاً.

وأيضاً فإنّا نعلم أن القيامة ستكون، والقيامة معدومة غير موجودة، والعلم بها موجود، ولا بد أن تقع بينهما إضافة بالفعل، ولا تضاد، فهما معاً، فنقول: أما الشك المورد من جهة المتقدم والمتأخر فإنه ينحل بأن نقول: إن هذا المعنى يعتبر من وجهين: أحدهما بحسب الذهن مطلقاً، والآخر بحسب الوجود مستنداً إلى الذهن. أما بحسب الذهن فأن يحضر الذهن الزمانين معاً في الوهم، فيجد أحدهما متقدماً والآخر متأخرا، فيكون قد حصلا جميعاً في الذهن؛ أو يكون أحد الزمانين كيوم من الأيام حاضراً في الوجود والذهن، فيضيف الذهن إليه زماناً بعقله مستقبلاً، فيحكم حينئذ بينهما بتقدّم، لأنه قد أحضرهما معاً.

وأما الوجه الآخر فهو أن الزمان المتقدم إذا كان موجوداً، فموجود من الآخر أنه ليس هو، وممكن أن يوجد إمكاناً يؤدي إلى وجوب، وهذا كونه متأخراً. وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم. وإذا وجد المتأخر فإنّه موجود في الذهن حينئذ أن الزمان الثاني ليس موجوداً، ونسبته إلى الذهن نسبة شيء كان موجوداً ففُقِدَ. وهذا أيضا أمر موجود مع وجود الزمان المتأخر. فأما نسبة المتأخر إلى المتقدم على وجهٍ آخر غير ما ذكرناه فلا وجود له في الأمور، لكن في الذهن فقط، فإنَّ كل زمان وجد فلا يكون - من حيث هو موجود - لا متقدماً ولا متأخراً، ولا مضافاً إلى شيء من الأزمنة، وإلا لكان مضافاً إلى أشياء بلا نهاية في وقت واحد، وكانت هناك إضافات لا نهاية لها موجودة بالفعل؛ بل هو في نفسه بحيث إذا عقل وعقل الآخر حكم العقل عليه بأنه متأخر عن أمر موجود في الذهن.

وأما العلم بالقيامة، فإنه إنما هو في حكمٍ سيكون، فإن العلم بها أنها ستكون علم بحال من أحوالها موجود في الذهن مع وجود العلم بأنها هي ستكون لا عندما تكون، بل قبل ذلك عندما هي معدومة في الأعيان موجودة في النفس. وأما تصور ماهية القيامة مجردة فإنّه غير مضاف إلى شيء في الوجود من حيث هو تصور.

واعلم أن جميع أمثال هذه إضافات إنما تتقرر في الوهم، والمتضايفات فيها أيضا إنما تكون متضايفات في الوهم. والبيان المستقصي لهذا إنما هو في العلوم الحقيقية؛ لكن قوماً من المتكلفين أجابوا في شبهة تكافؤ العلم والمعلوم فقالوا: إن

الذي قيل من أن المعلوم قد توجد ذاته والعلم به لا يكون، قولٌ غير حق؛ فإنَّ هاهنا علما موجودا بكل شيء وجودا لا يتأخر عن الأشياء، وهو علم الباري والملائكة؛ ولـم يعلموا أن هذا وإن كان حقاً، فليس جواب المتشكك، فإن المتشكك ليس يقول: إنه ولا شيء من المتضايفات لا يكون معاً، ولا أيضاً يقول: إنه ولا شيء من العلم والمعلوم يكون معاً؛ ولا يحتاج إلى ذلك، فإن دعواه أنه ليس كل متضايفين يكونان معاً. وهذه الدعوى تصح بمثالٍ واحدٍ يورده المتشكك في علمٍ واحد فيقول: إن علمي بوجود العالم لا يصح أن يكون علماً وذاتاً؛ والعالم غير موجود الذات، ثم العالم قد يكون موجوداً في ذاته، وليس علمي به بموجود؛ وكذلك إن لم يعتبر شرط الذات؛ فإذا كان علمه بالعالم على هذه الصفة، ولم يكن علم ألبتة غير هذا العلم الواحد إلا وهو موجود والعالم دائما معاً، لا العلم الذي أشار إليه فقط بل جميع العلوم، فكان العالم قد يكون موجوداً وعلم ما من العلوم بوجوده ليس بموجودٍ، فالشبهة تكون قائمةً؛ فإنَّ الشبهة لم ترِد بسبب أن المعلوم قد يكون موجوداً ولا علم ألبتة؛ بل هي شبهة أخرى، وينبغي أن يرتاد لها حل آخر، وأقله أن يقال: إن العالم حينئذٍ لا يكون مضافاً إلى هذا العلم إذ لا يكون معلوما له.

الفصل الخامس

فصل في تحقيق المضاف

الذي هو المقولة والفرق بين ما هو مضاف بالذات وما هو عارض له الإضافة أو لازم وخواص المضاف الذي هو المقولة.

اعلم أنا إلى هذا الوقت إنما أخبرنا عن مضافات يطابقها الحد المذكور، فبعضها كانت ماهياتها مقولة بالقياس إلى غيرها، وبعضها كانت قد تصير كذلك بنحوٍ من النسبة يلحقها. فلننظر هل الرسم المذكور هو رسم المقولة، أو رسم معنى يصلح أن يقال إنه مضاف، وليس هو نفس المقولة أو نوعاً من المقولة، فنقول: إنا نعلم أن المقولاتِ متباينة، وأنه لا يصلح أن تحمل مقولتان معاً على شيء واحد حمل الجنس حتى يكون الشيء الواحد يدخل من جهة ماهيته في مقولتين، وإن كان

قد يدخل الشيء في مقولة بذاته، وفي الآخر على سبيل العرض. وقد فرغنا فيما سلف عن هذا. ثم إن هذا الحدّ لا يمنع العقل مطابقته أموراً تدخل في مقولات أخرى، فإن الرأس قد يحتاج أن يكون بذاته جوهراً حتى يكون رأساً، كما يحتاج إلى أن يكون مقولة الماهية بالقياس إلى غيره حتى يكون رأساً؛ فكلا الأمرين مقوّم له من حيث هو رأس، ليس أحدهما بالذات والآخر بالعرض. والرأس إنما يكون كذلك إذا أخِذ رأساً على الإطلاق وكان على اعتبار الجواهر الثانية. وأما إذا أخِذ مخصصا على أنه هذا الرأس، فإنه لا تقال ماهيته بالقياس إلى غيره حينئذ؛ وذلك أنه بسبب أن ذاته قد تحس وتتخيل من غير أن يعلم الشيء الذي هو رأسه من حيث هو هذا الرأس، والذي هو رأسه من حيث هو هذا الرأس فإنه هو هذا الإنسان. وأما إذا دل على أنه رأس لشيء جملةً، فليس ذلك له من حيث هو هذا الرأس، بل من حيث هو رأس على الإطلاق. وكذلك لا يقال إن هذا الرأس رأس ما بالقياس إلى شيء؛ بل إنه رأس على الإطلاق بالقياس إلى شيء. ويمكننا أن نقول: إن الرأس إنما هو رأس بالقياس إلى ذي الرأس؛ ولا يمكننا أن نقول: إن هذه اليد إنما هي هذه اليد بالقياس إلى سقراط، أو هذا الذي هو ذو رأس، حتى لو رأيت هذه اليد منكشفة غير مستورة تَمثَّل في ذهنك ضرورةً بإزائه ما هو بالقياس إليه وهو سقراط، أو هذا ذو الرأس، كما تمثل هنالك ذو الرأس.

وأيضاً فإن بعض الأمور التي ذكرت قد كانت في ذواتها من مقولة الكيفية أيضاً، مثل الملكة[1]؛ فإنها كيفية، وقد قيلت بالقياس إلى غيرها بنحوٍ من أنحاء النسبة. وكذلك أمور أخرى من مقولات أخرى. فالرسم الأول لا يمنع من أن تكون هاهنا أمور هي من باب الجوهر وغيره داخلة في المضاف. فليس هذا الحد إذن حد المقولة وإلا لاشترك في حد واحدٍ أمور من مقولات شتى وإن لم يكن حداً لها، بل

(١) الملكة فالمشهور "أنها ما يوجد في موضوع وقتاً ما، ويمكن أن ينعدم عنه ولا يوجد بعده" كالإبصار؛ والعدم: "انعدامها عنه في وقت إمكانها" كالعمى.

والتحقيق يقتضي أنها ما ينسب إلى موضوع يكون طبيعة ذلك الموضوع الشخصية أو النوعية أو الجنسية قابلة له كالزوجية عدمها بالنسبة إلى قابلها كالفردية.

وظاهر أن حكم هذين القسمين في العموم بحسب الاعتبارين متعاكس.

إنما هو حد بحسب اسم معنى يعمها مقوِّم لماهيتها يقال عليها. فإنه لا يجوز أن تكون الأمور التي جنسها الجوهر جنسها شيئاً غير الجوهر.

فيجب إذن أن تتأمل هذا الحد، وتتدارك خللاً إن وقع فيه. والتدارك المشهور لهذا هو أن الأمور التي من المضاف هي التي الوجود لها هو أنها مضافة؛ وهذا تدارك صحيح، لكن بعض الناس يظن أن هذا بعينه هو الحد الأول، وستعلم أنه ليس هو الأول عن قريب. ولو كان هو الأول، لكان بالأول غنى عنه. وخصوصا والأول يدل على المعنى الذي يدل عليه دلالة واضحة لا يدل عليها هذا الثاني، إن دل دلالةً بذلك الوضوح.

وظن بعضهم أن فيه بيان الدور: وهو أنه أخذ المضاف جزء حدٍ لنفسه.

والمشتغلون بهذا الشأن قد اجتهدوا في حل هذا الشك، وقد قارب بعضهم الحل، إلا أنه قد ذهب عنه ذهاباً يسيراً. ولكنا نقول: إن من الأشياء ما يكون جنسه أشهر عند الجمهور، فيكون الاسم بحسب الوضع الأول موضوعاً لجنسه، أو لما هو عنده كالجنس. ثم إن الخواص يحدون معنى نوعياً تحته، أو ما هو كالنوعي تحته، فينقلون اسم الجنس إليه لملاءمة توجبه، وقد تجد مثل هذا كثيرا، أعني أنك تجد أموراً نقل إليها أسماء حُرِّفت عن دلالة الوضع الأول، بل تجد لنفسِ ما أومأنا إليه من جريان العادة بنقل الاسم عن الجنس إلى النوع أمثلة كثيرة، من جملتها أن الجمهور قد كانوا يرؤن أن كل شيء توهم فهو إما غير ممتنع، وجعلوا اسم الممكن مرادفاً أو كالمرادف لقولهم: غير الممتنع فقالوا: إن كل موجودٍ إما ممتنع وإما ممكن؛ ولما فصل الخواص حال ما ليس بممتنع الوجود وجدوا بعضه واجب، وبعضه غير واجبِ الوجود، وكلاهما يشتركان في أنه ممكن بهذا المعنى؛ أي بمعنى غير الممتنع. ثم وجدوا في الأمور ما ليس بواجب الوجود ولا ممتنعه؛ ولا يمتنع وجوده ولا عدمه؛ فيمكن وجوده وعدمه؛ فخصّوه باسم الممكن من حيث هو غير ضروري؛ وأخرجوا الواجب عن دلالة هذا الوضع الثاني؛ ونقلوا اسم ما هو كالجنس إلى ما هو كالنوع.

وكذلك أيضاً الحال في المضاف، فإن اسم المضاف كان مقولاً في الوضع الأول عند الفلاسفة على المعنى المذكور، وهو أنه ما تقال ماهيته على الصفة

المذكورة من غير اعتبار أن له وجودا غير ذلك، أو ليس له وجود غير ذلك، حتى كان الشيء إذا كان من الجوهر أو من الكيفية ثم لحقته نسبة، واعتبر من جهة نسبته، فكان من حيث هو كذلك مقول الماهية بالقياس إلى غيره، فكان من المضاف وله ماهية مخصوصة ليست تقال بالقياس، وكان إذا كان الشيء كالأبوة والبنوة فكانت ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره وإن لم يكن له وجود آخر وماهية أخرى كان أيضاً من المضاف، فكان المضاف يقع على المعنيين جميعاً وقوعاً بحده، وإن لم يكن لهما جميعاً جنسا. فليس كل ما يحمل بالمعنى على مقولتين أو على شيئين من مقولتين، أو شيئين من مقولة واحدة فهو جنس للمقولتين، فإنك قد عرفت هذا وتحققته.

وإذا كانَ لك فمعنى المضاف المأخوذ في الحد هو هذا المعنى العام، ومعنى المضاف المحدود هو هذا المعنى الخاص؛ فكما أن الحاد إذا حد الممكن الحقيقي فقال: إن الممكن الحقيقي هو الذي يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، لا يكون قوله مدخولا، من جهة أنه أخذ الشيء في بيان نفسه، لأنه لم يرد بالممكن المأخوذ في الحد إلا المعنى الجنسي الذي هو بمعنى غير ممتنع. فلذلك إذا قال: إن المضاف الحقيقي الذي يحده على أنه أحد العشرة هو الذي ماهيته ووجوده أنه مضاف، وعنى أنه الذي وجوده وماهيته هو أنه مقول الماهية بالقياس، وليس له وجود غيره، لم يكن أخذ المحدود في حده أو المرسوم في رسمه، فيكون هذا من جملة المخصصات التي إنما تتخصص بإلحاق شرط التجربة بطبيعة عامها؛ فإنه إذا كانت طبيعة الجنس من حيث هي طبيعة الجنس صالحة لأن يلحق بها معنى وأن لا يلحق، وليس يجب لها أحدهما، وكانت إذا ألحق بها شرط وجود ذلك المعنى تخصصت، فإنها إذا ألحق بها شرط عدم ذلك المعنى تخصصت.

ولست أعني بالجنس هاهنا وبالنوع الجنس والنوع الحقيقيين، بل الخاص والعام. فإذا كان حد المضافِ الذي هو المقولة هو هذا الحد، فالرأس لا يكون مضافاً بالمعنى الذي للمقولة، إذ ليس يكون وجوده أنه مضاف فقط، بل وجود آخر قد لحقه هذا المعنى. وكذلك العلم، فإنه صورة وكيفية متقررة في النفس، لكنها

يلزمها إضافة ما، ولها وجود خاص من حيث هي صورة للنفس. وكذلك الضعف فإنه يكون صورة في النفس عدداً أو كماً وتعرض له نسبة.

ولكن لقائلٍ أن يقول: إنكم قد منعتم أن يكون المشتق اسمه من الأعراض البسيطة مقولةً كالأبيض، ومعناه شيء ذو بياض من غير زيادة، ثم لا شك في أنه يجب أن يكون المضاف. فالمعنى الأول يفهم منه أنه شيء ذو إضافة من غير تخصيص، ولا شك على تلك الأصول أنه إذا كان هذا المفهوم لم يكن أن يكون مقولة أو نوعا من المقولة. ثم المضاف الذي يجعلونه مقولة فهو أيضا شيء ذو إضافة، لأنه شيء مقول ماهيته بالقياس إلى غيره؛ وإذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذي هو المقولة المضاف الذي ليس هو المقولة، فلا يكون بينهما فرق.

وأما الشيئية فهو أمر لا ينفك عنه المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن أن يسلب عنه، فلا يمكنك أن تقول: إن الوجود الخاص، الذي ليس به ما ليس بمقولة مضافاً، هو أنه شيء؛ فإن الشيء لا ينفك عنه أيضا ما لا يجعل له وجوداً خاصاً غير كونه مضافاً؛ بل الوجود الخاص إنما نعني به وجوداً أخص من الشيئية، ووجوداً من جملةِ أنحاءِ الوجودِ التي تخص الأشياء دون الأمر المشترك لجميع المقولات. فنقول في جواب ذلك. إنه ولا سواء، فإن الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي هي الشيئية التي تخصيصها الوجود الذي للمضاف من حيث هو مضاف، وأما الشيئية المحمولة على المعنى الآخر فإن تخصيصها وجود آخر، فإن الشيء ذا الإضافة إذا خصصت شيئيته صار به جوهراً أو كيفاً أو شيئاً آخر. وأما شيئية الإضافة فهي الإضافة، فشيئية ذي الإضافة تقتضي لذلك الشيء حقيقةً غير التي هو بها مضاف؛ ولا كذلك شيئية الإضافة.

وإذا قلنا: إن المضاف الذي من المقولة هو الشيء الذي ليس له وجود إلا الوجود الذي هو به مضاف، فلسنا نعني به الوجود العام، بل نحواً من الوجود مخصِّصا للعام ليس هو التخصيص بكونه إضافةً فقط، قد يتخصص تخصيصاً في أنه إضافة. والأبيض أيضا ليس تخصصه عن الشيئية أن تخصيص شيئيته بأنه شيء ذو بياض فقط، بل شيء له نسبة خاصيةٍ إلى البياض، لا تتم شيئيته بالفعل إلا أن يلحقه أن يكون في نفسه جوهراً جسمانيا، فيكون الفرق أن أحدهما شيء يتقوّم بأنه

مقول الماهيةِ بالقياسِ، وأنه مخصص من قبيل ذلك، ولا يتخصص بغيره وهو المقولة. والآخر أن شيئيته تتقوَّم بوجودٍ خاصٍ وحقيقةٍ خاصيةٍ تلحقها الإضافة، وليس من قبيل الإضافة، وهذا هو الذي ليس بمقولة. ولأجل هذا الفرق ما كان أحدهما مقولةً، ولم يكن الآخر مقولةً، ولا جارياً مجراها إلا بمجرد أنه شيء له إضافة. فقد انحل هذا الشك فإذا كان المضاف لا وجود له إلا أنه مضاف، فيلزم أن يكون إذا حُصِّل أحد طرفيه تحصيلاً كان الآخر محصَّلا بسببه، حتى إذا قلت: ضعف مطلقاً من غير تحصيل تمثل لك بإزائه نِصف من غير تحصيل، وإذا قلت: ضعف هو أربعة، تمثل لك بإزائه نصف هو اثنان.

وقولنا: "تحصيل المضافِ" لفظ نفهم منه معاني. ويجب أن نقدم قبل بيانِ ذلك مقدمةً فنقول: إن المضاف ليس له وجود مفرد، بل وجوده أن يكون أمراً لاحقاً للأشياء وتخصّصه بتخصيص هذا اللحوق. والتخصيص بهذا اللحوق يفهم على وجهين: أحدهما أن يؤخذ الملحوق والإضافة معاً، فذلك من مقولة ومقولة، ليس المقولة، بل هو مركب من مقولة ومقولة؛ والآخر أن تؤخذ الإضافة مقروناً بها النحو من ذلك اللحوق الخاص العقلي، ويؤخذان جميعاً كعارضٍ واحد للملحوق؛ وهذا هو تنويع الإضافة وتحصيله، فإنّ المشابهة مثلاً موافقة ما في الكيفية، والموافقة في الكيفية غير الكيف الموافق، فالكيف الموافق ليس هو إضافةً، بل هو شيء ذو إضافة.

وأما الموافقة منسوبة إلى الكيفية فهي نوع من المضاف، مثل المساواة التي هي موافقة في الكمية، والمماثلة التي هي موافقة في النوع. فإذا كان التحصيل في المضاف إنما يمكن حيث يكون المضاف أولاً غير محصَّل فتكون إضافة مأخوذة بمعنى أعم، إذ لا بد من أمر تفرض له أو إليه الإضافة؛ ثم إذا تحصل فإنما يتحصل لا محالة بتحصيل ذلك المعنى. ولو كان المعنى بحالة لكانت الإضافة بحالها. وإذا كان المضاف قد تحصل فليس تحصيله بإزاء الأمر الذي كان أولا، وهو كما كان أولا؛ ومثال ذلك أنا إذا أخذنا أولاً ضِعفا عدديا على الإطلاق، فهو بإزاء النصف العددي على الإطلاق، فإذا حصِّل العدد الذي هو الضعف حتى صارت الضعفية محصلةً فلا يثبت الجانب الآخر على حاله، فإنّ إطلاق ذلك الجانب، أعني النصفية

كان إنما يكون بإزاء إطلاق هذا الجانب أعني الضعفية؛ غير محصَّل. فإذْ قد تحصل فبيّن من ذلك أن الآخر قد تحصل؛ فإنّه إذا تحصل الشيء الذي هو الضعف تحصل لا محالة الشيء الذي هذا ضعفه، إذ ليس يجوز أن يكون كل شيء ضعفا لكل شيء من حيث هو ضعف محصل، فأي المضافين عرف بالتحصيل عرِف الآخر به، فإن كان التحصيل لم يطرأ عليه من حيث تتحصل بها الإضافة بل من حيث تتحصل الموضوع وترِكت الإضافة بحالها، فإن المضاف المقابل لا يتحصل؛ وذلك لأن طبيعة الإضافة لم تتحصل بل موضوعها. وليس إذا كانت الإضافة لا تتحصل إلا بموضوعها يجب أن يكون كلما تحصل موضوعها تحصلت الإضافة، ومثال هذا أنه إذا كانت الرأسية إضافةً عارضة لعضو ما؛ وكان قياسه إلى ذي الرأس فيحصَّل هذا العضو من حيث هو جوهر؛ وكان هذا الرأس قد دخل التخصيص جوهره ولم يدخل التخصيص إضافته؛ لم يلزم أن يكون إذا عرِف هذا الرأس من حيث هو هذا الجوهر محصلا، أن يعرف من ذلك أنه رأس، لأن الرأسية ترِكت بحالها، ولم تحصل من حيث العقل بل من حيث الحس؛ فلم يلزم أن يكون للعقل سبيل إلى تحصيل الثاني؛ إذ لم يتحصَّل له الأول؛ والحس لا سبيل له إلى ثان غير حاضر عند الحس بسبب أول حاضرٍ عند الحس. فلو اجتهد حتى يحصل للعقل تخصيص هذا الجوهر، وجب أن يخصص له بعوارضه، ومن عوارضه كونه من بدن زيدٍ، فحينئذٍ يتحصَّل للعقل ذو الرأس. فهذا حكم ما فيه موضوع وإضافة.

فأما إذا كان المضاف نفس الإضافة، فلا يتحصل أحد الطرفين إلا بتحصيل الآخر، لأنه لا وجود لأحد الطرفين غير المضاف، فيحصل من هذا أن كل شيء من باب المضاف إذا تحصَّل نحواً من التحصيل لا يلزم أن يتحصل مقابله فإن الإضافة لاحقة له؛ وله وجود خاص. وليس يلزم من هذا أن يكون كل ما تلحقه إضافة وله وجود خاص، فإنه لا يتحصل بتحصل مقابله؛ بل قد يتحصل إذا كان التحصيل عقلياً. وأما الإضافة نفسها فإنها تتحصل في العقل مع تحصيل موضوعها. فمن تحصيل الإضافة بتحصيل موضوعها ما ينوِّعها، ومنه ما لا ينوعها بل يضيِّفها أو يشخصها، فإن جعل حدها آخر نوَّعها، وإن حفظ حدَّها وألحق به عارضا غريبا لو لم يكن ذلك لم يبعد أن يحفظ تلك الطبيعة من الإضافة، لم ينوعه بل ربما ضيَّفه؛

كأبوة الرجل العادل، وأبوةِ الرجلِ الجائر، فإنهما يختلفان في أحوالٍ ولكن خارجةٍ عن الماهية؛ فإن الرجل العادل لو توهمته غير عادلٍ، لم يزل بذلك المعنى الذي هو الأبوَّة.

فأما المساواة فإنك إن توهمت بدل الكمية فيها كيفيةً: لم تكن تجد المساواة وجوداً، ولم تبق الإضافة بعينها موجودة.

وأما الشخصية فكأبوة هذا وأبوة ذلك، بل كالجوار الذي لكل واحد من الجارين؛ فيجب أن تعلم أن ما يقولونه من حال الإضافة في أمثال هذه: أنها علاقة واحدة بالعدد موجودة لهما جميعا، هو قول ولا معنى له، بل كل واحدٍ منهما موصوف بإضافةٍ إلى الآخر ليست هي بالعدد إضافة الآخر إليه، بل ربما كان نوعهما واحداً كجوار هذا لذلك، وجوار ذلك لهذا؛ وربما كانا متخالفين بالنوع كالأبوة والبنوة؛ وكذلك المماسة: فإن كل واحد من الشيئين يوصف بأنه مماس لذاك الآخر ففيه مماسة لذلك، نسبة تلك المماسة إليه نفسه هي أنها فيه، وإلى الآخر أنها له، وأنها بالقياس إليه ولأجله كذلك. والآخر أيضاً مماس للأول بمماسة فيه للأول، فنسبة تلك المماسة التي الآخر هو بها مماس إلى الآخر نسبة بأنها فيه، وإلى الأول نسبة بأنها له لا بأنها فيه وأنه لا يماس أحدهما الآخر بمماسة تكون في ذلك الآخر، بل بمماسةٍ تكون فيه نفسه لذلك الآخر، لكنهما من حيث المماسةِ بل من حيث العلاقة يتفقان اتفاق الشخصيات في الأمور العامة. وهذا فليكن كافياً في بيان أمر المضاف.

الباب السابع

الفصل الأول

فصل (أ)

في تعريف الكيفية وأقسامها الأول

وأما الكيفية فقد جرت العادة بأن تعرّف نحوين من التعريف: أحدهما أن يقال: إن الكيفية ما به يقال على الأشخاص إنها كيف هي، والآخر أن يقال: إن الكيفية ما به يقال للأشياء إنها شبيهة وغير شبيهةٍ.

فلننظر في حال هذين التعريفين أنهما هل يفيداننا معنى متصوراً، فنقول: أما إذا كان هذا التعريف على سبيل الإحالة على المتعارفِ وما تجرِي عادة الناس بالسؤالِ عنه بلفظةِ كيف، والجوابِ به إذا سئِل بكيف، فأمرٌ غير محصَّلٍ في مقولةٍ واحدةٍ؛ وذلك لأن الجمهور قد يسألون: كيف زيد؟ ويتوقعون أن يجاب بأنه قائم أو قاعد؛ فيكون الجواب عن الواقع في مقولة الوضع. ويسأل أيضاً فيقال: كيف رأيت عبدالله؟ فيحسن في التعارف أن يجاب فيقال: رأيته ماشياً أو غادياً؛ أو رأيته يحمر أو يصفر، أو غير ذلك، ولا يتحاشون في بلاد العرب والعجم أيضاً أن يقولوا: رأيته في مكانٍ طيّبٍ؛ أو فوق سريرٍ، وأمثال هذا، حتى تكون هذه الأحوال عندهم كيفياتِ أحوالِ الناس.

فالتعارف ليس يقِفنا من ذلك على شيء يصرف الذهن إلى تخيّلِ الكيفيةِ الداخلة في المقولةِ؛ بل كما أنهم يقولون "حال"، لا للذي يسمّى حالاً في قاطيغورياس فقط، بل لجميع الصفات؛ وإن كانت كمياتٍ؛ فلا يتحاشون أن يقولوا "كيفية" لغيرها، فإن كان جميع ما يسمونه كيفيةً على هذا الوجه هو داخل في هذه المقولة، فالوضع داخل أيضاً في هذه المقولة.

ثم لا يبعد عندي أن يستقبِل كلامي واحد من هؤلاء المبرخشين فيقول: أما الوضع؛ فهو من حيث يصلح أن يكون جواباً عن سؤالِ كيف، فهو كيفية؛ ومن حيث هو حال لجوهر ذي أجزاء كذا، فهو وضع. فإن قال ذلك، لم نضايِقه بأن نقول له: إن هذا لا يمكن، ولم نؤاخده بما سلف ذكره؛ ولكنّا نوجب عليه أن يجعل الوضع نوعاً من الكيفيةِ فإن الجهة التي هو بها وضع لا تجعله بحيث لا يصلح أن يكون جواباً عن سؤال: كيف الشيء؟ بل تعِدّه لذلك؛ فلا يكون هذا كاعتبارين متباينين يصير بهما الشيء في مقولتين؛ بل كاعتبارين أحدهما يقال على الآخر، وهو أعم منه. وإذا كان الأعمّ مقولةً، فالأخص يدخل فيها؛ فلا يكون الأخص مقولةً برأسِه. فإن لم يلتفت في هذا إلى التعارف العام، بل أرِيد معنى وقع عليه اصطلاح خاصّي، فبالحريّ أن يكون الدال بهذا اللفظ على ما أراده يكون قد عرّفنا ما يريد به بالوضع الثاني. فلم يمكنني إلى هذا الوقت أن أفهم من هذا الرسم حقيقة هذه المقولةِ؛ ولا يبعد أن يكون غيري قد فهم ذلك؛ أو يكون التأويل ما سنقوله بعد.

وكذلك الحال في الشبيه وغير الشبيه؛ فإنّ الشبيه يستعمل استعمالاً عامياً، ويستعمل استعمالاً خاصياً.

فأما الاستعمال العاميُّ فلا يختص بالمعنى الذي يراد في هذه المقولة؛ بل قد يقولون: إن قعود فلانٍ شبيه بقعودِ فلانٍ؛ وإن احتراق النفطِ شبيه باحتراق دهنِ البلسانِ؛ بل لا يمتنعون عن القول بأن طول زيدٍ شبيه بطول عمروٍ؛ فلا أجد التعارف أيضاً يعمل في أمر الشبيه إلا ما يعمله في أمر السؤال بكيف.

فإن قال قائل: إنه في بعضها مستعار وفي بعضها حقيقي؛ فنسلم له أنهم إذا قالوا: شبيه في الطول، دروا أنهم يستعيرون؛ لكنهم إذا قالوا: قعود شبيه بقعودٍ، لم يذهبوا إلى أنهم يستعيرون شيئا؛ وكذلك إذا قالوا: احتراق شبيه باحتراق؛ بل قالوا ذلك وهم محقِّقون، وليس يمكن أن يقال: ليس لكم ذلك؛ بل إنما يكون هذا اللفظ مستعاراً في شيء، وحقيقياً في شيء بحسب إرادتهم؛ فإن اللفظ لا يستحقّ شيئاً من ذلك في نفسه، بل إنما يكون ذلك له بحسب التعارف. والتعارف في المستعار هو أن يقول القائل ذلك، وعند القائل أنه لفظ غيره استعير له لمشاكلةٍ وتمثيل. فإما حيث لا يكون عند القائل كذلكِ؛ بل يكون قوله: إن احتراقاً شبيه باحتراق، كقوله:

إن حرارة شبيهة بحرارةٍ، فلا يكون لنا من هذا التعارف سبيل إلى معرفة ما يدلّ عليه بهذا اللفظِ دِلالةً حقيقية: ومع هذا فإن من يدَّعِي في لفظة ما اشتراكاً واستعارةً، فعليه أن ينصّ على المعنى المقصود به في الموضع الذي يستعمله. وخصوصاً إذا كان ظاهر التلفظ بعيداً عن أن يتميَّز للسامع معناه المقصود تميزه لو قال: عين الماء، وعين الشمس، وعين البصر.

ويجب أن نكون قد أعطينا معنى الشبيه حين نخاطب باستعماله هاهنا، وقصارى ما فهَّمونا مِن لفظ الشبيه بالاصطلاح الخاصي، وغاية ما ينصّون عليه هو أن يقولوا: إنا نعني به الموافق في الكيفية.

وإن كان قولنا: إن الكيف هو ما يقال له، شبيه بالقول النقلي لا المتعارف عند الجمهور؛ وكان تفسير ذلك النقلي هو الذي معناه الموافق في الكيف، فلا شكَّ في أن الكيف نفسه يجب أن يكون أعرف من الموافق في الكيف؛ فيكون من قال: إن الشبيه هو الموافق في الكيف، وقد عرف الشبيه بالكيف، وهو يريد أن يعرف الكيف بالشبيه فلا يستفيد المتعلم من هذا البيان شيئا. إنما يمكن هاهنا حيلة واحدة؛ وذلك أن يكون الكيف وقابل الشبه تجمع لنا من الموجودات معاني مختلفةً. ثم إذا فَصلْنا هذه المقولات، وعرفنا ما جعلناه مخالفاً للكيف، واستثنيناها، بقي لنا المنحصر في مقولة الكيف ما يجاب به عن سؤال كيف مما ليس من تلك الأخرى وما تقال به المشابهة مما ليس تلك، فيتخيَّل الذهن أموراً دون أمور، وأن يكون هاهنا وجه آخر من النظر، وهو أن تُجعل حقيقةُ البحث عن الشيء أنه كيف هو في نفسه ما يقتصر على نفسه وحاله؛ فإذا كان الوصف مما يحوج إلى اعتبار أمر آخر فيه غير نفسه وغير حاله حتى يقال إنه كيف هو؛ فكأنه قد عدل عن الواجب؛ فإن السائل إنما رام أن يخبر عن أمرٍ في نفسه إذ قال كيف هو في نفسه دون أمرٍ يكون له لغيره في نفسه.

فيشبه أن يكون الوضع وغير ذلك من المقولات إنما صلح أن يقال له كيف، إما بالنقل والوضعِ الثاني، وإما بالتوسّعِ فلذلك صار لأن يجاب به عن كيف الشيء؛ ثم استمر هذا التوسُّع وتقرَّر عند الجمهور كالأصل. فإن الوضع ليس معنى يتصور للشيء ما لم تتصور له أجزاء هي غيره وجهات خارجة، ثم يتصور له وضع.

فالوضع مخالف للمعنى الذي يكون للشيء في نفسه بنفسِه الذي بالحريّ أن يكون البحث بِكيف مقصوراً عليه. فهذا، وإن كان قد يمكننا أن نقوله، فإنا نكون قد تعدَّينا أيضاً التعارف إلى نوعٍ من النظر والاستدلال.

وأما الكم فإن التعارف يشبِه أن يدل على أنه غير صالحٍ في جواب كيف الشيء؛ وإن أجيب فإنما هو مجاز.

فإذا كان كذلك فقد تقرَّر معنى السؤال بكيف. وكيف أشهر من الكيفية؛ فإن اسم الكيفية اشتقَّ مِن اسم الكيف؛ والمشتق منه أدل وأعرف من المشتقّ له. وهذا مِن قبيل ما يشتقّ فيه اسم الحال مِن اسم الشيء ذي الحال، ليس مِن قبيل ما يشتق فيه اسم ذي الحال مِن اسم الحال، كاشتقاقِ اسم الضاربِ مِن الضرب. وأيضا فإن الكيف نفسه لا من حيث السؤال والجواب، بل من حيث هو شيء، أشهر من الكيفية؛ إذ كان السبيل إليه الحِس؛ والحس لا يميّز الكيفية مفردةً، بل يتناولها مع الشيء المتكيِّف بها ومع المقدار الذي يلحقها بسببه تناولاً واحداً غير مفصَّلٍ؛ ثم مِن بعد يحصل ما يتخيل. وعلى هذا فاعتبر الشبيه، وعلى أنه شبيه في نفسِهِ مِن غيرِ حاجةٍ إلى اعتبار أمرٍ غيره. فليكن هذا قدر ما نقوله في أمر هذا التعريف.

ولنقرر الآن أن الكيفية هي كلّ هيئةٍ قارةٍ في الموصوف بها، لا توجب تقديره أولا تقتضيه، ويصلح تصوّرها مِن غير أن يحوج فيها إلى التفاتٍ إلى نسبةٍ تكون إلى غير تلك الهيئة. وهذا أيضاً ضرب من البيان متعلّق بأن يثبت شيء، ثم يعرف بسلوبِ أمورٍ عنه.

وقد قال قوم: إن الكيفية هي التي تحدِث رسماً في الجوهر، وظنّوا أنهم قد أتوا ببيانٍ؛ وذهب عليهم أن استعمال لفظةِ الرسم هاهنا يشبِه أن يكون استعمالاً مجازياً لا يحقّق معنى؛ فإن حقَّق فليس بحسب التعارف في استعمالِ هذا اللفظ، بل لدلالةٍ تقترن به مِن خارج وهذا اللفظ مُحَيَّل مغالِطِي أشد بعداً عن البيان مِن لفظةِ الكيفيةِ؛ وكذلك لهم بيانات تشبِه هذه.

فلنقل الآن: إن الكيفية كيفَ ينقسم إلى الأمورِ الأربعةِ التي جعِلت أنواعاً لها؛ فنقول: إن الكيفية لا تخلو إما أن تكون بحيث يصدر عنها أفعال على نحوِ التشبيه

والإخالةِ أو لا تكون. والذي يفعل فِعله على سبيلِ التشبيهِ والإخالة فهو كالحار يجعل غيره حاراً، والسوادِ يلقي شبَحَه في العين وهو مِثاله، لا كالثقل فإن فِعله في الجسم التحريك، وليس ثقلاً. والذي لا يكون إما أن يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم أو لا يكون؛ والذي لا يكون متعلقا بالكم؛ فإما أن يكون للأجسام من حيث هي أجسام طبيعية فقط أو لا يكون، بل يكون لها من حيث هي ذوات النفس، أو يكون للنفوس، فالتي تلتئم ما بينها أفعال وانفعالات، هي التي تسمَّى كيفياتٍ انفعالية وانفعالاتٍ؛ والتي تتعلق بالكم فهي كالأشكال وغيرها؛ والتي للأجسام من حيث هي أجسام طبيعية فهي القوى الانفعالية والانفعالات؛ والتي تختص بذوات الأنفسِ فهي التي تسمَّى مِلكاتٍ وحالاتٍ.

أو نقول: إن الكيفية إما أن تكون متعلقةً بوجود النفس أو لا تكون؛ والتي لا تكون فإما أن تتعلق بالكمية أو لا تتعلق؛ والتي لا تتعلق إما أن تكون هويتها أنها استعداد، وإما أن تكون هويَّتها أنها فِعل، وإن عرض لها أن تكون استعداداً. وقد يمكننا أن نحاول في ذلك ضروباً مِن القسمة تؤدي إلى هذا الغرض. ولولا أمر الكيفيات التي في العدد لكان يحسن بنا أن نقول: وما لا يفعل على طريق التشبيه: إما متعلق بالأجسام، ثم تقسم فنقول: إما من حيث كميتها ومن حيث هي تعليمية، وإما من حيث طبيعتها ومن حيث هي طبيعية ثم تتم القسمة، ولكانت هذه القسمة أصحَّ مأخذاً. لكن الفردية والزوجية وما أشبهها تخرج عن ذلك؛ فإن لم يدخل ذلك في كيفيات هذه المقولة، وكانت الكيفيات ما يعرض للجواهر الجسمانية، فيجب أن تقسم على نحو ما قلنا.

فأما أنواع القسمة المشهورة فمنها قولهم: إن الكيفيات إما طبيعية وإما مقتناة، ثم فسَّروا أن الطبيعية هي المتولِّدة بالطبع من داخل الموجودة دائما في الشيء الذي توجد فيه؛ والمقتناة فهي التي تمامها من خارج ويمكن إطراحها؛ وليكن من المقتناة الملكات والأحوال. وأما الطبيعية، فمنها بالقوة ومنها بالفعل. والتي هي بالقوة فهي الكيفيات التي يقال بسببها إنا مستعدّون وفينا إمكان لشيء من الأشياء. والتي هي بالفعل، فمنها ما ينفذ إلى العمق وهي الانفعالات والكيفيات الانفعالية؛ ومنها ما يظهر من خارج وهي الأشكال والصور.

وأيضا فإن لهم قسمة أخرى للكيفية؛ فإنهم يقولون: إن الكيفية إما أن تظهر في النفس وإما في البدن. والتي تظهر في النفس فإما أن تظهر في النفس الناطقة وإما في غير النفس الناطقة. والتي في الناطقة إما عسرة الانحلال كالملكة وإما سهلة الانحلال كالحال. والتي في غير الناطقة إما في القوة المنفعلة وإما في القوة الفاعلة. والذي في القوة الفاعلة فهو الصنف الثاني من أنواع الكيفية؛ أعني قوة ولا قوة. والذي في القوة المنفعلة فإنه الصنف الثالث من أنواع الكيفية؛ أعني الانفعال والكيفية الانفعالية. وما يظهر في البدن فإما في عمقه وإما في ظاهره. والذي في عمقه فإنه الصنف الثالث من أنواع الكيفية. ثم إنها إن كانت غير ثابتة كانت انفعالاً. والذي يحدث في ظاهر البدن فإنه الشكل والخلقة. قالوا: والشكل يعمّ المتنفس وغير المتنفس. وأما الخلقة فإنها تخصّ المتنفسة؛ وقد قسموا ذلك أيضا بوجوه من القسمة تشبه هذه.

الفصل الثاني

فصل (ب) في تعقب الوجوه التي قسّم قوم بها الكيفية إلى أنواعها الأربعة

فحريّ بنا أن نتأمل الحال فيما تكلّفوه من القسمين ليكون لك من ذلك سبيل إلى فصل القضية[1] فيما يطرأ عليك من وجوه قسمتهم فنقول: إن هذه الوجوه من القسمة كلها غير صناعي ومتكلِّف قبيح التكلُّف، أقبح كثيراً جداً مما تكلفناه.

---

(١) القضية الشرطية تكون واحدة إذا كانت من حمليتين، كل واحد منها حملية واحدة، وربطتا بشريطة واحدة.
وإذا بدل ترتيب أجزاء القضية في القول، فقدم الموضوع وأخر المحمول، أو قدم المحمول وأخر الموضوع، بعد أن يبقى الموضوع موضوعا، والمحمول محمولا، لم تتغير القضية فتصير غير الأولى، ولا أيضا يكون ذلك عكسها، مثل قولنا: (زيد قام)، و(قام زيد).
=

أما القسمة الأولى فمن موجبها أن يكون سواد الغراب مبايناً في نوع سواديته لسوادٍ مقتنى مكتسب. ويعرض من ذلك أن لا تكون الملكات والحالات نوعاً واحداً من جملة ما خرج بالقسمة، بل تكون نوعاً ثانياً هو نوع تحت بعض ما خرج من القسمة على نحو ما قال القاسم: "فمنها الملكات والحالات". وعلى أن هذا القول يوجب أن يكون للملكة والحال قسائم أخرى، إذا عُدَّت الملكة والحال؛ وجب أن تعد هي معها؛ فتزيد الأقسام على الأربعة.

وقوله: "منها ما يكون بالقوة ومنها ما يكون بالفعل"؛ إن عنى بذلك أن هيئة الصلوح للمصارعة وهيئة المصحاحية والممراضية هي معانٍ من باب الكيفية ليست المصارعة نفسها ولا الصحة نفسها ولا المرض نفسه فذلك تعبير رديء جداً؛ فإنه لو قال: "منها ما هو قوة ومنها ما هو فعل حاصل"، لكان له وجه بعيد. وان تعذَّر؛ لأن الشيء الذي بالقوة هو الشيء الذي ليس بموجود ويصح ان يكون موجوداً. فإن كان الذي هو بالقوة هو المصحاحية لا الصحة فيكون هذا النوع هو المصحاحية بالقوة، فيكون من أنواع الكيفية ما هو مصحاحية معدومة. وإن عنى بهذا اللفظ ليس أن المصحاحية تكون في نفسها بالقوة في وجودها بل إنها تكون بالقوة شيئا آخر، فيكون قد جعل المصحاحية صحةً بالقوة، فيكون الشيء الذي هو بالقوة صحةً هو المصحاحية، فتصير المصحاحية صحةً وقتاً. وليس ولا شيء من الأعراض يصير الآخر؛ إذ ليس لها في أنفسها شيء مشترك. وإن لم يعن بما بالقوة المصحاحية بل الصحة التي بالقوة، حتى تكون الصحة، إذا كانت صحةً معدومةً جائزاً وجودها كانت من نوع؛ وإذا صارت بالفعل كانت من نوع؛ فسيكون المعدوم كيفيةً موجودةً.

ومع ذلك فقد تضاعف أنواع الكيفية، إذ كل واحد من الأنواع قد يكون بالقوة أيضاً؛ فهذا هذر. وإن لم يعن ما قلناه ولكن عنى أن ذلك الشيء إما أن يكون قوة وإما أن يكون فعلاً؛ وعنى بالقوة الشيء الذي يقابل الفعل الذي هو الحصول لا

=

بل العكس أو القلب أن يصير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا. فإن قولنا: (زيد قائم)، و(قائم زيد) ليس بقلب، ولا عكس. بل القلب والعكس أن يقال: (زيد قائم)، و(القائم زيد).

الفعل الذي هو التأثير أو ما أشبهه، ومقابل ذلك الفعل هو الاستعداد لأمرٍ ما، حتى تكون لقسمته إلى قوة وفعلٍ وجه، فيجب أول شيء أن ينظر هل هذه التي نسميها فعلاً ليست في أنفسها قوى، فيشبه أن تكون الحرارة قوةً، إذ يستعد بها نحو أمر ما. وكذلك البرودة وكذلك الألوان والمذاقات والروائح؛ فإن الشيء ذا الرائحة مستعد لأن يؤثر تأثيراً ما. وقد تستعد بعض هذه الكيفيات لانفعالٍ ما، كالرطوبة؛ أو للانفعال ما أو عسر انفعال ما، كاليبوسة، إلا أن يقول قائل: إن الحرارة في ذاتها أمر ما، وأما الاستعداد لأن يؤثر بها فهو معنى لازم للحرارة؛ لأن الحرارة في طبيعتها كيفية؛ وأما الاستعداد فأمر يعرض لها من حيث تصلح أن تكون مقولةً بالقياس إلى شيء أو بالنسبة إليه. وأما الذي كلامنا فيه فنفس الاستعداد الذي يكون للجوهر لا شيء يعرض له الاستعداد.

فإن قيل هذا لزم أن يكون هذا الباب أوسع مما قالوه؛ بل يلزمهم أن يجعلوا هذه الاستعدادات التي للحرارة وغيرها من باب الكيف، وتكون كيفياتٍ عارضةً للحرارة ولغيرها؛ وهذا ليس مذهبهم. وليس عندهم أن الحرارة عرض لها كيفية من باب الاستعداد غير الكيفية المقولة عليها، فصارت مستعدةً بها؛ ولا هذا مما يصلح أن يقال ويعتقد. فإن طيبوا أنفسهم قائلين: إن كلامنا في استعدادات الجواهر في ذواتها؛ وجب أن تكون المصحاحية استعداداً للصحة في الجسم، ووجب أن يكون الممراض فيه مصحاحية؛ فإنه لا يعرى عن استعداد للصحة. وإن جعلوه استعداداً بحالٍ، فربما صاروا إلى الصواب؛ لكن قولهم وعبارتهم لا تشير إلى ذلك إلا بتكلّف وتعسّف. فلم يحسنوا إذن أن يقسموا هذه القسمة.

ومع ذلك فإن الأحرى في قسمة الشيء إلى قوة وفعل هو أن تكون القوة والفعل فيه لشيء واحد؛ ولم يفعلوا كذلك. فليس كل ما جعلوه من باب الفعل فعلاً لما جعلوه قوة، ولا كل ما هو فعل جعلوا القوة عليه من باب القوة، كالقوة على الترطيب والاسوداد والقوة على قبول العلم.

وأما ما قالوا من كون بعضها في العمق وبعضها في الظاهر فهو رديء جداً. وذلك لأنهم تركوا الكيفيات التي للأعداد، وتركوا الاستقامة والانحناء التي هي كيفيات في الخط؛ فأن الخط ليس بجوهر ولا جسم؛ اللهم إلا أن يقولوا: إن

الاستقامة والانحناء إذا وجدا في الخط فقد وجدا في الجسم؛ إذ الخط في جسم، وما في شيء هو في شيء فهو في ذلك الشيء الآخر، مستعملين لفظة "في" المشككة؛ فيلزمهم حينئذٍ أن يكون الجسم مستقيما ومعوجا، الاعوجاج الذي لا عرض له، لا يكون فيه؛ فإنه لا يوصف به ولا يشتق له منه اسم؛ ولكن يكون موجودا في شيء منه هو فيه بالذات. وكذلك ليس الاستقامة والانحناء موجوداً بالحقيقة في ظاهر الجسم الذي هو السطح وجوداً بالذات حتى يكون الجسم وحده بالعرض؛ بل هو فيهما جميعا بالعرض؛ فليسامح في هذا وليجعل قولهم: "موجود في الجسم أو في ظاهره" كل وجود متعلق به، وإن لم يكن أوليا.

ثم نقول إن قولهم: "أن الأشكال موجودة في ظاهر الجسم" قول البله المغفّلين؛ فإن الأشكال المجسمة إنما وجودها، من حيث هي مجسمة، أن تكون سائرة في الجسم كله؛ فإن الشكل؛ إن كان ما أحاط به حد أو حدود، فإننا نحيط الحدود بالسطوح والسطوح بالعمق.

ولنحقق ذلك أكثر فنقول: إن هاهنا حدوداً؛ وهاهنا شيئاً ذا حدودٍ له هيئة بسبب الحدود؛ وهاهنا تلك الهيئة؛ فأما الحدود فليست أشكالاً؛ بل هي أطراف؛ ولا يجوز أن يقال لشيء منها إنها في ظاهر الحدود حتى يقال مثلا: إن السطح في ظاهر الجسم، أو الخط في ظاهر السطح؛ وذلك لأن الظاهر غير الذي في الظاهر، وليس السطح غير ظاهر الجسم؛ بل هو نفس ظاهر الجسم، والخط ليس في ظاهر السطح بل هو نفس ظاهر السطح.

فإن اعتذر معتذر وقال: إن هذا الإنسان قد تجوَّز في لفظه، وكان ينبغي أن يقول: "ظاهر" فقال: "في ظاهر" فلم يعذر أيضاً، وذلك لأن القسم الآخر هو أنه في العمق وليس معناه أنه عمق؛ وليس قوله: "ظاهر" قسيمه هو أنه في العمق؛ حتى يكون الشيء إما ظاهراً وإما في العمق، بل نظير أنه في العمق أنه في ظاهر؛ ونظير الظاهر العمق، ثم مع ذلك فإن الذي هو الظاهر كم لا كيف؛ حتى لا يكون لطائفة منهم طريق إلى أن يقولوا: إنه أراد بقوله: "في العمق" العمق نفسه، طلباً منهم لاستواء القسمة. فإنه إن كان هذا المذهب في التأويل صحيحاً

كـان كأنـه قـال: وإن بعض كيفيـات الأجسام ظاهـر وبعضـها عمـق؛ وهـذا محال.

وأمـا إن عنـوا الشيء المتحدِّد فهـو مقـدار لا كيفيـة. وإن عنـوا الهيئـة الحاصلـة من التحـدد، فإنمـا يكـون في الظاهر منهـا مـا يكـون موجـوداً في السطح وحـده من الهيئات، إما شكلاً كالتربيع وإما هيئة غير الشكل كالتسطيح والتقبيب والتقعير. وأمـا المجسمات مـن الأشكال فليسـت هيئات توجـد فـي الحـدود، بـل هـي هيئات توجد في جملة المحدود بالحدود؛ وفي الحدود وجود أنيتها بالشركة ليست نسبتها إلى الحدود أولى من نسبتها إلى المحدود. فلو كانت الكرية في نفس السطح لكانت تقبيباً أو تقعيراً لا كريةً؛ كما لو كانت الدائرة في نفس الخط لكانت استدارة وتقويسا لا دائـرةً. وكمـا أن شكل الدائرة موضـوعة السطح لا نفس الخط، كذلك شكل الكرة موضوعة الجسم لا ظاهرة الذي هو السطح، وإن كان شكل الدائرة لا يتم إلا بانعطاف الخط؛ وكـان شكل الكـرة لا يتم إلا بتقبيب السطح.

وهـذه الأشكال، وإن كانت تحدث للمحدودات بالحدود، فليست هي في الحدود وإن كانت الحدود عللا لها فليست عللا لها في أنفسها؛ بل في شيء آخر يتحدد بها.

واعلم أن الحدود أنفسها لا يقال إنها موجودة إلا في المحدود نفسه جملة. فإن الخط نهاية للسطح الذي هو خطّة على أنه نهاية لجملته؛ فهو موجود بأنه نهاية في جملته وجود الصفة في الموصوف؛ وليس موجوداً في طرف منه ولا في جزء منه دون سائر أجزائه بالقوة. فكذلك الشكل المجسم هو صفة للجسم كله ليست موجودةً في السطح الذي هو الطرف فقط. ومع هذا فإنهم جعلوا هذا النوع شكلاً وخلقة فقط، كما تسمع، إذ كان المعلم الأول إنما أورد من الأمثلة في أول الأمر لذينك فقط؛ وليس كذلك؛ بل التقبيب من جملة هذا الباب وليس شكلاً؛ إذ ليس له حدّ الشكل.

فإن قال: أعني بهذا أن كل جزء في باطن الجسم وظاهره يوصف بتلك القوى والكيفيات التي من هذا الباب، فليس كذلك؛ فإن الشكل الذي في الكل لا يوجد في الأجزاء.

فأول ما في ذلك، أنه كان يمكنه أن يقول هذا اللفظ على وجهه وتكون عبارته صحيحة، فما الذي أحوجه إلى العدول منه. وأما ثانياً: فإن كثيراً من المعاني التي ليست من باب الشكل إنما يوجد في الجملة دون الأجزاء؛ كقوة اليد علة أفعالها فإنها غير موجودة إلا في فعل واحد. فإن قال هذا فستجد كذلك حال هيئة المصارعي، من حيث هو مصارعي فكذلك هيئة قبول كثير من الأمراض.

فأما القسمة الأخرى فإن فاتحتها ليست تتجه إلى الأربعة، بل تتجاوزها كما تدري.

ثم يمعن في هذيان كثير إذ يقول: والتي في النفس غير الناطقة: فإما في القوة الفاعلة وإما في القوة المنفعلة. فلا أدري أن هذا الرجل عن كم صواب ذهب. من ذلك أن نوع القوة واللاقوة ليست تتعلق بالنفس، فإن الصلابة واللين من هذا القبيل اتفاقا وليست مما يتعلق بالنفس؛ والثاني أنا لو سامحنا فيها وجعلناها مما يتعلق بالنفس فما بال الانفعاليات والانفعالات مثل الحرارة والبرودة وغير ذلك، جعلها في هذا القسم وليست من العوارض التي تتعلق بالنفس الناطقة أو غير الناطقة أو غير الناطقة ألبتة.

ومن ذلك أنه ليس جميع ما في باب القوة واللاقوة يتعلق بالقوة الفعلية؛ فإن الممراضية والاستعداد للانصراع ليست من باب قوة يفعل بها شيء. وأيضاً فإن المصحاحية هي بمعنى القوة التي لا تنفعل إن كان لا بد من معنى القوة على الفعل؛ فإنه وإن كان المصحاح يعرض له أن يكون قوياً على أفعال، فذلك أمر لازم للمصحاحية؛ أما المصحاحية فإنها مصحاحية من حيث لا تنفعل من أسباب المرض، لا من حيث يفعل بها أفعال. وأيضاً فإن الأشياء التي جعلها في القوة الانفعالية، وإن كانت تسمى انفعالية وانفعالات فليس كلها من جملة القوى الانفعالية. فإن الحرارة والبرودة لأن تجعلا في القوة الفعالة أولى من أن تجعلا في القوة المنفعلة. فإن قال: إن هذه تحدث بالانفعالات في المادة فتلك الأولى أيضا لا

تحدث إلا بالانفعالات في المادة. وأيضاً فإن كان الاعتبار ليس أن يحمل على المقسوم إليه[1] معنى ما قسم إليه من القوتين، بل أن ينسب إليهما، فإن لكل واحد

---

(١) الأمور القاسمة فإنها إنما تكون أبدا كل ما أمكن أن يحمل على الكلي المقسوم حملا غير مطلق. ومتى كان المقسوم جنسا فإنه قد يقسم بالفصول الذاتية المقومة لواحد واحد من أنواع ذلك الجنس. مثال ذلك الحيوان، فإنه جنس الإنسان والفرس، والفصول القاسمة له - وهي المقومة لهذين النوعين - هما الناطق والصهال، والحيوان يقسم بهما، فيقال الحيوان إما ناطق وإما صهال، أو منه ناطق ومنه صهال. ومتى أخذنا الجنس، وقرنا به الفصول التي قسمته، وأسقطنا منه حرف القسمة، وأفردنا مقترن الجنس والفصول كل واحد على حياله، فإن الحادث عن قسمة الجنس بالفصول الذاتية هي الأنواع. مثال ذلك الحيوان الناطق والحيوان الصهال، فإن الحيوان الناطق نوع والحيوان الصهال نوع. والأنواع كما قد قلنا ربما لم يكن لبعضها اسم مفرد، فيؤخذ مجموع جنسه وفصله فيقام مقام الاسم المفرد، فتكون الفصول التي تقوم أنواعها هي بأعيانها تقسم جنسها إلى تلك الأنواع. والفصول التي تقسم جنسا ما إلى أنواع هي بأعيانها تقوم الأنواع التي إليها قسم الجنس. والأنواع الحادثة عن قسمة جنس بفصول متقابلة المتقومة عن تلك المتقابلة التي قسمة الجنس تسمى الأنواع القسيمة. ومتى قسمنا جنسا إلى أنواع وكان تحت كل واحد من تلك الأنواع أنواع أخر، فإن تلك قد يمكننا أن نقسم كل واحد منها إلى الأنواع التي تحته، فيحدث من قسمة كل واحد منها أنواع أخر. وكذلك قد لا يمتنع أن نقسم تلك الأخر إلى أنواع أخر، حتى ننتهي إلى الأنواع الأخيرة. وعلى هذا المثال لفننزل أنا أخذنا الكلي الأول الجنس العالي، فإنا إذا قسمناه هذه القسمة حدثت أنواع قريبة منه، وكذلك نقسم كل واحد منها إلى أنواع أخر، وكل واحد من تلك الأخر إلى ما تحتها، ثم نتمادى كذلك إلى أن ننتهي إلى الأنواع الأخيرة. وظاهر أنا كلما انحدرنا بالقسمة حدثت أنواع أكثر عددا من التي قسمناها.

ومتى أخذنا أنواعا أخيرة قوامها من فصول متقابلة، وأقمنا بجموع أجناسها وفصولها مقام أساميها، ثم أسقطنا فصولها وأخذنا أجناسها وحدها، فإن هذا الفعل يسمى التركيب. والأنواع المأخوذة أولاً هي التي منها كان وقع التركيب، والحادث بالتركيب هو الجنس المأخوذ مفردا. مثال ذلك الإنسان والفرس هما نوعان أخيران، فإذا أقمنا الحيوان الناطق بدل الإنسان والحيوان الصهال بدل الفرس، ثم أسقطنا منهما الناطق والصهال وأخذنا الحيوان وحده، فهذا الفعل هو تركيب والإنسان والفرس اللذان منهما كان التركيب، والحادث عن تركيبهما هو الحيوان. وكذلك قد يمكننا أن نأخذ الحيوان وقسيمه فنركبهما، فيحدث منهما الجنس الذي فوقهما. مثال لك أنا نأخذ بدل الحيوان المغتذي الحساس، وبدل النبات
=

من الجنسين نسبة إلى قوة فاعلة ومنفعلة معا، إذ لا واحد منهما يحدث إلا عن سبب فاعل ومنفعل.

ثم من جودة هذه القسمة ترديده النوع الثالث في القسمة مرتين. والعجب ممن يلتفت إلى ما يقوله هؤلاء ويكتبه ويدوّنه ومن أنا نحتاج إلى مناقضته.

الفصل الثالث

فصل (ج) في تعريف حقيقة كل نوعين من أنواع الكيفية وهو الحال والملكة والقوة واللاقوة

فلنبتدئ بالنوع الموجود بسبب النفس. وهذا النوع لا اسم له بعينه؛ لكن له اسمان بحكم اعتبارين: فإن الكيفيات التي يتعلق وجودها بالأنفس منها ما يكون راسخا في المتكيف بها رسوخا لا يزول، أو يعسر زواله، وبالجملة لا يسهل زواله، ويسمى ملكة؛ ومنها ما لا يكون راسخا، بل يكون مذعنا للزوال سهل الانتقال، فيسمى حالا.

والأظهر في تعارف محصلي أهل الصناعة أن الحال ليس مقولا على الملكة حتى يكون الحال اسم هذا الجنس الذي هو نوعٌ من الكيفية، وحتى تكون كل ملكة حالا، وليس كل حالٍ ملكة، بل الحال اسم لطبيعة هذا الجنس، إذا كان يعرض للزوال وكان غير مستحكم، فإذا استحكم لم يسمَّ حالا بل ملكة.

وليس افتراق الحال والملكة افتراقَ نوعين تحت جنس، فإن الانفصال بينهما ليس إلا بحال النسبة إلى التغير وزمان التغير، وهذا انفصال بأعراض لا بفصول داخلة في طبيعة الشيء؛ ولا أيضا يجب أن يكون بين الحال والملكة اثينية، كما بين

=

المغتذي اللاحساس، وتسقط منهما المتقابلين، فيحدث المغتذي وهو جنس الحيوان والنبات. وعلى هذا المثال قد يمكننا أن نتمادى في التركيب إلى أن ننتهي إلى الجنس العالي.

الشخصين، بل يجوز أن يكون بينهما اثنينية، كما بين شخص واحد بحسب زمانية كالصبي والرجل، فإنه ليس يجب أن يكون الصبي شخصا غير الرجل في ذاته، وإن كان غَيراً بالاعتبار. فإن الشيء الذي هو حال ما كابتداءٍ بخلُقٍ أو تصنعٍ لم يستقر بعد في النفس، إذا تمرن عليه، انطبع انطباعا تشتد إزالته، فيكون الشيء الواحد بعينه كان حالاً ثم صار ملكة، فليس بحال.

ومن الملكات العلوم والفضائل. ونعني بالفضائل لا الأفعال المحمودة، بل الهيئات النفسانية التي تصدر عنها الأفعال المحمودة صدورا سهلا كالطبيعي من غير أن تحتاج إلى روية واختيار مستأنف، فتكون بحيث إذا أريد أضداد تلك الأفعال، شق على أصحابها وتعوقت عليهم واحتاجوا إلى تكلف. وهذا مِثْل خلق العدالة والعفة؛ والرذائل أيضا التي هي أضدادها، فإنها ملكات. فإن الفاجر بالخلق يتعذر عليه التعفف عند التمكن، فإنْ فعله تأذى به، وإنْ أتى بفعل الفجور سهل عليه، ففي نفسه هيئة مطاوعة نحو فعل، معاصية نحو آخر؛ فهذه ملكات. والعلوم أيضا ملكات. ليس إذا استوفى المتعلم أصول الصناعة ومهر فيها فقط، بل والرأي الواحد، إذا اعتقد وعلم وتيقن به، عسر زواله، أو يمنى البدن بآفة عظيمة من أمراض أو أحوال أخرى.

وأما الحال فيسمى بها ما كان من هذا الجنس سهلَ الزوال سهولة زوال الحرارة العرضية والبرودة العرضية وزوال الصحة من المسقام والمرض الحاد من المصحاح، وإن كانت الحرارة والبرودة ليستا من هذا الجنس، وإنما أوردناها تمثيلا لما يزول بسرعة. وأما الصحة والمرض إذا كانا سهلي الزوال فهما من هذا القبيل. ومن الحالات الحرد والخجل والغم والهم والظن والعقد الذي لم يتبرم. فأما إذا صار شيء من الظن ومن الصحة ومن أو من المرض مستحكما لا يزول بسهولة، فهو من جملة الملكات.

وكل ما هو ملكة مكتسبة فقد كانت حالا، أي كانت تلك الهيئة إلى أن استحكمت حالا. وليست كلُّ حال فإنها كانت ملكة فانحلت حالا. هكذا يجب أن تفهم هذا الموضع، لا ما فُهِم من أن الحال تقال على المعنى الذي هو أعم من الملكة. ثم إن الملكة لا تصير نوعا تحتها، كما لا يجب أن يصير الحيوان المتحرك

والحيوان الأثبت نوعا لأنه يزيد على طبيعة العام بعرض لا بفصل، فإن الأمر ليس هكذا، لأن واضع هذين الاسمين قال: إن الفرق بين الملكة والحال أن هذه سهلة وتلك أطول زمانا وأعسر تحركا. والعام لا يحمل عليه الفصل، ولا العرض المقابل لعرض يخص واحدا مما تحته قد جعل له بحسبه اعتبار واسم، كما لا يقال: والفرق بين الحيوان وبين الإنسان أو بين الحيوان والحيوان الصحيح أن الحيوان أعجم أو مريض والإنسان ناطق أو الآخر صحيح. على أني قليل الالتفات إلى أمر الأسماء؛ ولا أمنع أن يكون الجانب الذي يحتاج إلى التأويل هو هذا اللفظ، وأن يكون مما قاله واضع هذه التسمية، من أن الملكات أيضا هي حالات ليس على معنى أنها قد كانت حالات بل إنها في الحقيقة حالات.

وحيث قال: "إن الفرق بين الحال والملكة أن هذه سهلة" معناه أن هذه قد تكون سهلة، لكن إيثاري لما آثرته لسبب تعارف الأقدمين المنقول عنهم هذه الألفاظ، وهو أن الحال هي كيفيةٌ سريعة الزوال، والملكة كيفية راسخة.

وأما الجنس الآخر من أجناس الكيفيات التي هي أنواع الكيفية العامة فيجب أن يتصور على أنه استعداد جسماني كامل نحو أمر خارج بجهة من الجهات، لا القوة التي في المادة الأولى، ولا قوة الجوار؛ فإن كل إنسان بالقوة صحيح ومريض، لكنه يتمه الاستعداد حتى تصير هذه القوة التي بحكم الجوار الطبيعي وافرة من جهة أحد طرفي النقيض، فلا يكون في قوة الشيء أن يقبل المرض وأن يصرع غيره فقط كيف كان، بل أن يكون قد ترجح قبول المرض على قبول الصحة، أو ترجح لا قبول الصرع على قبول الصرع. والمصحاحية والممراضية والهيئة المصراعية والهيئة الانصراعية، والصلابة المترجح فيها أن لا ينغمز، واللين المترجح فيه أن ينغمز، هي من هذا الباب. لكن في هذا الموضع شكوكا؛ وذلك أن الأمور التي تدخل في هذا الجنس توجد ثلاثة أمور: استعداد شديد على أن ينفعل كالممراضية؛ واستعداد شديد على أن يفعل كالمصراعية؛ واستعداد شديد لا على أن ينفعل ولا على أن يفعل بل أن لا يفعل، كالمصحاحية والصلابة.

وقول القوة على هذه الثلاثة قريب من أن يكون على سبيل اشتراك الاسم؛ وإن رِيم جمعه في معنى واحد كان عسرا متكلفا. وأيضا فلمتشكك أن يتشكك في أنه هل المصارعية في هذا الباب داخلة من حيث لا ينصرع، أو من حيث يصرع غيره. فإن كان من حيث لا ينصرع تكون المؤونة في الشك خفيفة، ويكون هذا الجنس هو تأكد أحد طرفي ما عليه القوة الانفعالية في أن ينفعل أو في أن لا ينفعل؛ لكنه يعرض أن يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الأقسام، إذ لا يصلح أن يوجد في الأجناس الأخرى أو يصعب، وإن كان من حيث يصرع فإن الشبهة الأولى تتأكد؛ وكأنك قد فهمتها.

ولسنا نعني بالقوة المصراعية القوة الأولى المحركة النفسانية التي هي جوهر ولا يقبل الأشد والأضعف، بل هذه ككمال لتلك القوة من جهة مواتاة الأعضاء؛ ونسبتها إليها نسبة شدة الذكاء والفهم إلى النفس الناطقة؛ فنقول الآن: إن المصارعية يجب أن يعلم أنها متعلقة بثلاثة أمور: أمر في البدن، وأمر في القوة المحركة، وأمر في القوة الدراكة. أما ما يتعلق بالقوة الدراكة فهو معرفة ما صناعية تُخَيِّل المصارعة، كمعرفة صناعة الرقص والضرب بالعود، وبالجملة هو صنف من أصناف المعرفة بكيفية أفعال تتعلق بالحركة وبما ليست له هيئة قارة الوجود في موضوعه تُعْرف، كصناعة البناء والكتابة. وأما ما يتعلق بالقوة المحركة فهو ملكة يحسن بها تصريف العضل على إدراك الغرض في المصارعة. فهاتان إما حالان إن ضعفتا، وإما ملكتان إن تمكنتا؛ وليستا ولا واحدة منهما من الأمور البدنية الصرفة.

وأما الثالث وهو الباقي فهو أمر بدني، وهو كون الأعضاء في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها. فهذا هو من هذا الباب وهو جزء من أجزاء كمال صناعة المصارعة الطبيعية؛ وهو غير معنى القوة المحركة؛ لأن ما يعرض للقوة المحركة وبالجملة للقوى النفسانية فهو من الباب الأول من أنواع الكيفية.

فقد زالت هذه الشبهة وتقرر أن هذا الجنس هو استكمال استعداد أحد طرفي ما عليه القوة التي بمعنى الجوازِ حتى يكون شديد الاستعداد لوجودٍ ما إذا وجد كان انفعالا بالفعل كالممراضية، أو شديد الاستعداد لأن لا يوجد فيه، وهذا

كالمصحاحية. وبالجملة فإن هذه القوة إما أن تستكمل آخذة نحو التغير عن الحالة الطبيعية الملائمة وهي اللاقوة، وإما نحو أن لا تتغير عنها وهي القوة الطبيعية.

الفصل الرابع

فصل (د) في إيراد الشكوك في النوع المنسوب إلى قوة ولا قوة

لكن العادة جرت على خلاف ما قلناه، وذلك أنه قد صرح في التعليم الأول، بأن القوى، إنما هي قوى، بحسب أنها تفعل بسهولة كالمصراعي، أو لا تنفعل بسهولة، كالصلب؛ واللا قوى، هو الذي ليس له قوة على أن لا ينفعل، كالممراض الذي ليس له قوة على أن لا ينفعل، واللين الذي ليس له قوة على أن لا ينقطع.

فلنتأمل الحال في هذا، فإن شبهتنا قد عادت، فإن الحرارة قوة على أن تفعل بسهولة، إذ تحرق بسهولة، فهل هي من هذا الجنس؟ فأما ما يقال إن الشيء يكون في جنس وجنس، أو نوع ونوع باعتبار واعتبار فأمر قد فرغنا عن منع الالتفات إليه. فلعل حقيقة الحرارة من حيث هي حرارة غير حقيقتها أنها تحرق بسهولة، ولعل الحرارة إنما تكون قوية على الإحراق بسهولة، لا لأنها حرارة بل لأنها حرارة شديدة، فتكون شدة الحرارة داخلة في هذا النوع. وهذا أيضا يوجب أن تكون شدة الحرارة، عارضة للحرارة، حتى تكون حرارة واحدة تشتد وتضعف، وهي في أنها حرارة واحدة، وإنما تعرض لها الشدة بأن تكون الشدة لا كحرارة أخرى أضيفت إليها، بل كيفية غير الحرارة، تقارن الحرارة فتصير الحرارة بها أشد إحراقا، وهذا غير مقبول.

ثم إن أمر السهولة أيضاً مشكِل، فإن الشيء إنما يكون سهلاً بالقياس إلى شيء آخر، فيشبه أن يكون كل حرارة فلها شيء هي بحسبه سهلة الإحراق، وشيء هي بحسبه صعبة الإحراق. وكذلك حال المصراعي، فإن شيئاً واحداً يكون بالقياس إلى شيء قوياً على أن يصرعه وبالقياس إلى شيء آخر قوياً على أن ينصرع منه، بل قد

يكون من الناس من هو بالقياس إلى أكثر الناس صراع، وقد يكون منهم من هو بالقياس إلى أكثرهم منصرع، فيشبه أن تكون القوة هي هذه، أي أن يكون صرعه أكثر من انصراعه، فتكون القوة الفاعلة فيه أرجح من المنفعلة لأمرٍ ما لا محالة موجود فيه، فيكون كل واحد من القوى والضعيف فيه الشيء الذي يصرع به، لكن لأحدهما أشد وللآخر أضعف. فالذي فيه قوة أن يصرع أشد ففيه قوة أن ينصرع أضعف، والذي فيه قوة أن ينصرع أشد ففيه قوة أن يصرع أقل، ففي كل واحد منهما قوة الأمرين، ولكنها في أحدهما أكثر وفي الآخر أقل.

فترى القوتين هل إنما يختلفان في طبائعهما بالشدة والضعف، بعد أن يكونا من نوع واحد؟ وليس كذلك بل الحرارة الضعيفة مخالفة للحرارة القوية في نوعها، فإن كانتا متخالفتين، فيشبه أن تكون القوة مخالفة للعجز في النوع، وإن لم تكونا متخالفتين، فلا تكون القوة مخالفة للعجز في النوع بل تكون كالخط الأطول والأقصر؛ فأمثال هذه الأشياء تَشْكُل فيما قيل.

وأيضاً فإنه لو كانت القوة على أن تفعل بسهولة، والقوة على أن لا تنفعل بسهولة، وعدم القوة على أن لا تنفعل بسهولة، وعدم القوة على أن لا تفعل بسهولة، تعد عداً تحت الكيفية على أنها أنواع قريبة، لكان قد يمكن أن نتساهل في جميع ذلك. لكن إنما تعد على أنها منحصرة تحت جنس هو نوع للكيفية، وعلى أنها في القسمة الثانية.

ثم إذا أريد تعرف ذلك الجنس لم يدل عليه إلا بأن يقال: إنه الذي منه كذا وكذا؛ فلا يدل على طبيعة عامة أخص من الكيفية وأعم من كل واحد من هذه، وإن كان قد يمكن أن يتكلف ذلك على سبيل إجحاف على الحق.

وعلى أن هاهنا شيئاً آخر وهو أن قولهم: إن اللين هو الذي ليس له قوة أن لا ينقطع، إما أن يشيروا بهذا إلى عدم كيفية، لو كانت لكانت قوة مقاومة، وكان بها لا ينقطع الشيء سهلاً، من غير أن يراد بإزائها إثبات معنى، فيكون اللين حينئذٍ عدم كيفية ليس كيفية؛ وإما أن يراد بذلك إثبات معنى به ما يستعد لسرعة قبول الانغماز، فلا يكون إلا القوة الانفعالية، وهذا أحرى أن يكون فإن اللين بالحري أن يكون معنى لا عدم معنى، والصلابة كذلك؛ فحينئذٍ يكون ما سموه لا قوة، هو قوة انفعالية

شديدة الاستعداد، سواء قلت: إن قوة، أن لا ينقطع، كيفية قائمة، بها تمنع المادة، أو قلت: إن قوة أن لا ينقطع، ليست كيفية قائمة.

ولكن عدم المطاوعة المادية، فإن ذلك إن كان عدماً، فالذي يقابله في المادة، يكون معنى وجودياً وكيفية، فيكون إذن اللين ليس نفس عدم شيء، بل هو معنى محصّل يقارن العدم. فيظهر أن هذا اللفظ هاهنا، وهو قولهم، لا قوة، لفظ مجازي، يحتاج إلى وجه يصرف إليه؛ إذ قد أخِذ فيه، يدل تلك الكيفية، لفظ يدل على أمر يلزمها، وهو عدم شيء آخر لا يخالطها، فلا يبعد أيضاً أن يكون اللفظ الآخر وهو القوي، سبيله هذه السبيل. ويكون، وإن كان معناه الأول، أنه هو الذي يقوى على أن يفعل بسهولة، فليس الغرض من استعماله ذلك، ولا المراد بالقوة هذه القوة، ولكن ما يلزمها هذه القوة، وهو أن يكون الشيء في نفسه مثلاً عسر الانصراع، فيتبع ذلك، أن يكون سهل الصرع لغيره، حتى تكون الحالة التي بها يكون الشيء عسر الانصراع، هي من هذا الجنس من الكيفية، وقد دل عليها بما يلزمها، كما هناك، إذ دل هناك على قوة ما، بما يلزمها، وهو لا قوة أخرى، ولم يرد بها نفس تلك اللاقوة.

وكذلك هاهنا أيضاً، يكون لم يرد بالقوة نفس تلك القوة، حتى يكون كأنه يقول: إن المعنى الذي به يقاوم الشيء ما يفعل فيه حتى يتوصل به إلى أن يفعل في الآخر بسهولة، أو لا ينفعل عنه بسهولة، هو الباب المسمى قوة. فإن فُهِم هذا القول على هذا التأويل انزاحت العلل، ولم تدخل أشياء من أجناس أخرى في هذا الجنس.

ولتعلم أن الكتاب المسمى بقاطيغورياس، موضوع للشداة الذين لم يتدربوا، ولم يبلغ فيه من التحقيق ما ينبغي، بل قد يجوز فيه كل التجويز تخفيف، فكأن حال الإنسان المصارع، التي بها لا ينصرع، وبتوسطها يتمكن من أن يصرع غيره، على هذه الجملة التي أشير إليها في هذا الكتاب، حالة معروفة، يمكن أن يدل عليها؛ فإذا فصل على المتعلم أن هاهنا حالة بها لا ينصرع، وحالة بها يصرع، تشوش على المبتدئ وعسر فهمه، فأهمل كما أهمل كثير من الأشياء في هذا الباب؛ ثم الواردون من بعد، شوَّشوا الأمر فيه ولم يتركوه على الظاهر.

وقد ظن قوم أنه يمكن أن تجعل القوة على أن لا ينفعل واللاقوة على أن لا ينفعل، قوة واحدة، ذات اعتبارين مختلفين بالقياس إلى شيئين، مثل اللين، فإن له قوة على، أن ينقطع بسهولة، وليست له قوة على أن لا ينقطع بسهولة، وتلك كيفية واحدة فيه بعينها، والذي ليس له قوة على أن يمرض بسرعة، فله قوة أن لا يمرض بسهولة، والذي له قوة أن يمرض بسرعة، فليس له قوة أن لا يمرض بسرعة، والذي له قوة أن لا ينصرع بسهولة، ليس له قوة أن ينصرع بسهولة. فهذه كيفية واحدة يقال لها من جهةٍ إنها قوة، ومن جهة إنها ليست قوة؛ لكنه وإن كان كذلك، فإن عادتهم في أن ليس قوة، إنما هي فيما ليست له قوةُ مقاومةِ قوةِ الفعل، واللاقوة، الذي هو ضعف طبيعي، الذي بالحري أن يقال له في بعض المواضع إنه عجز.

وأما أن لا يكون قوة على سرعة القبول والمطاوعة، فكأنهم ليسوا يدخلونه في هذا الباب، ولذلك يبقى لهم الأقسام ثلاثة: قوة انفعال، وقوة مقاومة، وقوة فعل. فإن لم يفعلوا هكذا، ولكن جعلوا قوة المقاومة عجزاً بالقياس إلى سرعة الانفعال، وكان الجامع بينهما، أن كل واحد منهما استكمال في أخذ ما عليه القوة الأولى من أن ينفعل وأن لا ينفعل، فإنه حينئذٍ يكون بينهما جامع هو الذي يميل إلى أن يجعله النوع من الكيفية الذي هو هذا الجنس، ويجعل هذين نوعين متقابلين تحته، أحدهما يسمى قوة طبيعية، والآخر عجزاً طبيعياً. لكنا نحتاج إلى جامع، بين هذا الجامع، وبين الذي هو قوة فعل وهذا يعسر، فليكن هذا الجامع أن في الشيء مبدأ به يتم حدوث أمر خادث، على أن حدوثه مترجح به. فإن فعلنا هذا وتكلفنا، كانت القوة الفاعلية، التي بسهولة، والتي للمقاومة، والتي للانفعال بسهولة، داخلة في هذا الصنف.

ولكن الشناعات المذكورة، وغيرها، تكون باقية وتكون القسمة إلى الأربع قسمة متداخلة لا مفصلة. ولنقتصر الآن على ما قلناه، فإما إن أوردنا في هذا الباب جميع ما يجب إيراده طال، ولا كبير جدوى في تقديم هذا الكتاب على المنطق، فضلا عن إطالته؛ ولا ينبغي أن يظن بسبب وقوع غايات هذا الجنس، إما في مقولة خارجة عن الكيفية، وإما في نوع من الكيفية غير هذا النوع.

إن هذا النوع قد يقع خارجاً عن الكيفية، أو يداخل نوعاً آخر تحتها، مثاله أن المصارعي له قوة على أن يحدث في آخر صرعاً وعلى أن لا يحدث فيه نفس صرع، وهيئة الصرع أعني الغاية التي تحصل عنه، لا التحريك إلى الغاية هي من باب الوضع، والتحريك من باب الفعل، وكذلك الممراض، له قوة، على أن يقبل المرض بسهولة، والمرض من النوع الأول من أنواع الكيفية. فإنا لا نسمي المصارعي مصارعيا لأنه بالحال المذكورة من الصرع، ولا الممراض ممراضا لأنه موجود فيه المرض، بل من قبل أن لهم قوة على ذلك وإن كانت في نفسها معنى فعلياً به يقال إنه كيف هو؛ ولكن تلك الفعلية ليست صرعا ولا مرضا.

الفصل الخامس

فصل (هـ) في الكيفيات الانفعالية والانفعالات

والجنس الثالث من التي هي أنواع من الكيفية، وجنس الأنواع من الكيفية، حاله في أنه لا اسم يعمه، حال الجنس الثاني. وكذلك فإنه لم يذكر له رسم عام، بل جعل له اسمان، وجعل أحد الاسمين مقولا على أنواعه بالاشتراك، والآخر مقولا عليها قولاً مجازياً. وذلك أن هذا الجنس يقال له جنس الكيفيات الانفعالية والانفعالات، فتكون الكيفيات الانفعالية، منها ما يشبه الملكة من النوع الأول، والانفعالات ما يشبه الحال منه. واسم الكيفية الانفعالية يقال على بعض أنواعها، لأنها تحدث من انفعال مثل الصفرة التي تتبع المزاج الحاد المستحكم في الكبد، ويقال على بعضها لأنه يحدث منه انفعال لا في كل شيء بل في الحواس.

أما الانفعالات فيوهم ظاهر ما يقال فيها أنها ليست كيفيات، كأن الصفرة إذا لم تستقر زمانا طويلا لم تكن من مقولة الكيفية، لا لأنها اصفرار، أي آخذ إلى الصفرة، فإن الاصفرار لو توهمناه تطول مدته، لم يكن أيضا كيفية، بل ربما أدّى إلى كيفية تحدث في آخرها، وعندما ينتهي إليها يفنى الاصفرار ويقف؛ إنما الاصفرار من مقولة أن ينفعل، بل الصفرة نفسها، إذا توهمنا الاصفرار قد انتهى إليها، فاستقرت استقرار صفرة أخرى، مما يدوم أو يطول زمانها، لكن هذه ثبتت يوماً أو ساعة،

وتلك طال بقاؤها، فإن هذه الصفرة تسمى انفعالاً، والطويلة المدة كيفية، وكذلك السواد والحرارة والبرودة وما أشبه ذلك.

فإن أصلح هذا الظاهر، ومنع أن يكون طول الزمان وقصره مخرجا الشيء عن مقولةٍ أو مدخلاً فيها، كما فعل حيث ذكر الملكة والحال، فإن اللاتي تسمى انفعالات تكون أيضاً كيفيات، لكنها من قصر مدتها، وسرعة زوالها منعت اسم جنسها، كما قد يقال للقليل إنه ليس، وسميت باسم الأمر الذي هو في التجدد والتغير، وهو الانفعال، فسميت انفعالات؛ فيكون هذا الاسم كالمستعار لها، أو المنقول إليها، لمشابهة من غير أن يراد بإطلاق هذا الاسم عليها ما جرت العادة بفهمه منه. وبالحري أن يكون الأمر كذلك، وألا يكون الاستعداد لسرعة الزوال مخرجا للأمر عن جنسه.

والآن فإن المعاني التي يدل عليها هذان اللفظان، هي معانٍ ثلاثة: معنى الكيفية التي تنفعل عنها الحواس ولها بقاء، ومعنى الكيفية التي تحدث عن انفعال في موضوعها ولها بقاء. وقد حصرا في لفظ واحد. ومعنى الكيفية التي لا ثبات لها.

وليس كل واحد من هذه المعاني عاماً لجميع ما تحت هذا النوع، ولا أيضاً يدل على فصول حقيقية تنفصل بها أنواع مرتبة تحت هذا النوع، لكن أحد هذه المعاني قد يعم الثلاثة، وهو أنها بحيث تنفعل عنها الحواس، فإن الانفعالات والانفعاليات كلها تشترك في ذلك، ويعمها شيء، وأنها من شأنها أن تفعل في مواد ما أشياء تشاركها في المعنى، فإن الحار يفعل الحار، والبارد يفعل البارد، والأسود أيضا يقرر شبح السواد في الحواس والتخيل.

وتجدها تشترك في أن يصح في طبائعها أن تعرض للأجسام على سبيل الانفعال الجسماني والحرارة النارية، وإن كان يظن على ظاهر الأمر إلى أن يعرف الأمر المحقق فيه، أنها لم توجد في النار بانفعال، ولا أيضاً في مادة النار، إذ حصول ما يحصل فيها ليس بانفعال؛ إنما الانفعال في الموضوعات القائمة.

فإن سامحنا في تسليم هذا القول، فإن الحرارة من شأن طبيعتها من حيث هي حرارة أن تحدث بالانفعال، وإن كان في غير النار. وحلاوة العسل، وإن لم تحصل في العسل على سبيل انفعال من العسل، فقد حدثت على سبيل انفعال وجد في

أمور تكوَّنت عسلاً، وانفعلت انفعالاً ما صارت بذلك حلوة، فتشترك بذلك في أنها بحيث يصح أن تحدث عن انفعالات في موضوعٍ ما، وإن اختلفت في أن بعضها يحدث بانفعال الموضوع بها نفسها، وبعضها قد يحدث تبعاً لانفعال في الموضوع، ويجمع جميع أصنافها بأن الحواس تنفعل بها.

ومع هذا فليس يمنع ظاهر الحال أن تكون هذه المعاني الجامعة قد تدخل فيها أمور: منها ما هو من باب الكيفية إلا أنه في غير هذا الجنس، مثل الرطوبة واليبوسه والصلابة واللين والثقل والخفة، فإنها كلها محسوسات؛ ومثل الخشونة والملاسة، فإنه وإن لم تكن من الكيف، بل من الوضع، فهو محسوس. والرطوبة واليبوسة في ظاهر الأمر، وللصلابة واللين أيضاً هي من باب القوة واللاقوة.

لكنا إذا قلنا كيفيات انفعالية خرجت الخشونة والملاسة، وأما الرطوبة واليبوسة والصلابة واللين ففي أمرها نظر، فإنها إما أن تكون ماهيتها هي أنها استعداد في أن ينغمز ويتشكل بسهولة، وفي أن لا ينغمز ولا يتشكل بسهولة، أو يكون أمر آخر هو في نفسه موجود محصل ويلزمه هذه الكيفية، وتكون إنما تحس من جهة الأمر الآخر حتى تكون هذه الكيفية دليلاً على ذلك الوجود الآخر.

وهذا يتبين بأن يتأمل حاله في دخوله في الحس، أهو له من حيث ينغمز أو لا ينغمز أو من جهة شيء آخر. أما أنه لا ينغمز، فهو معنى عدمي، إنما يجب أن يحسه الحس على سبيل تعطله كما يتعطل عند الظلمة، وإبصارنا للظلمة هو أن نكون لا نبصر شيئا.

ثم الصلب يشبه أن يكون إدراكنا له باللمس، كالإدراك الوجودي، واللين، كغير الوجودي الذي لا يحس معه بممانعة أصلاً. وأما الانغماز الذي في اللين فهو قبول حركة على هيئة، والحركة مع الهيئة غير محسوسة إلا بواسطة، وقد يحس الانغماز أيضاً بالبصر دون اللمس.

وكذلك سرعة الحركة إلى الشكل وبطؤها، فلا يكون ذلك دليلاً على أن الصلابة واللين أو الرطوبة واليبوسة قد أحسا بالبِصر، فإذن ليس ما يلمس هو الانغماز، وعدم الانغماز ولا أيضا الاستعداد، فإن الاستعدادات من حيث هي استعدادات معان تعقل.

وكذلك فإن قوة المصارعي لا يحسها مصارعه، بل يحس هناك صلابةً للمقاومة.

وكذلك الزق المنفوخ فيه الهواء، فإن الهواء الذي فيه لم يصلب بوجه من الوجوه، بل هو في طبيعته كما كان، لكن الحس يحسه كما يحس الصلب.

وكذلك الرياح فإن الأمر الذي يحس من المقاومة، هو غير الاستعداد الطبيعي الذي في الشيء الموجود، فإن الهواء لم ينعقد في طبعه صلبا، وإن انحصر في الزق، ولا بأن صار ريحا، بل الاستعداد الطبيعي موجود فيه، ولا يحس به.

فإذن المعنى الذي يحس بذاته إن كان لا بد من معنى يحس بذاته هو غير ذلك الاستعداد، وإن كان يقاربه ويكون معه، وغير نفس حركة الانغماز، وغير الانغماز، فأحد هذه عدم، والآخر من باب الحركة لا من باب الكيف، والثالث من جنس الكيفيات التي في الكميات دون الكيفيات الانفعالية والانفعالات.

فالذي يقع في هذا الجنس من المعنيين المعتبرين في الرطوبة واليبوسة هو ما يحس منهما. والذي يقع في الباب الآخر، أعني باب القوة واللاقوة هو ما لا يحس منهما؛ وهما متلازمان. وأما الخشونة والملاسة فإنها لم تكن ألبتة من باب الكيف، فكيف تكون كيفيات انفعالية؟ فإن الخشونة هي اختلاف الأجزاء في ظاهر الجسم بأن يكون بعضها ناتئا، وبعضها غائرا، وهذا من باب الوضع. والملامسة استواء الأجزاء في الوضع والخشونة والملوسة من حيث هي هكذا غير محسوسة إلا بواسطة كما تحس المقادير والأشكال والأبعاد، فإن أحست بواسطة صلابة أو لين أو سواد أو غير ذلك فلا تكون من جملة الملوسات التي نحن في سبيله، فإنها لا تفعل في الحس تأثيرا من جهة نفس الحال العارضة لأجزائها مطلقا الذي هو الوضع، بل لأمر آخر وهو صلابة أو لين أو حرارة أو بياض أو غير ذلك.

فإن كانت للخشونة والملاسة حال يحسّ بها بالحقيقة لا بواسطة، فتلك الحال غير حال الأمر العارض لها من أجزائها، وهو الوضع، وتكون تلك الحال كيفية. وأما النقل والخفة فإنهما ليسا إلا من باب الكيفية، فإن الذي يظن بهما أنهما من باب الكمية باطل، وكأنا قد فرغنا من ذلك؛ لكنه قد يظن بهما أنهما من باب القوة واللاقوة، وإنما كان يكون ذلك لو كانت القوى الفعلية تدخل في ذلك الجنس مثل

الحرارة وما أشبهها أيضا، فالنقل والخفة أيضا من هذا الباب، وهما من جملة المحسوسات، ومن جملة ما يحدث في الأجسام بالانفعالات، فإن الجسم يسخن فيخفّ، ويبرد فيثقل، وهو واحد بعينه: فإن البخار ماء خف بالحرارة، وكذلك أجزاء الأرض المتسخنة قد تخف فتصعد متدخنة، وقد يدفن الشيء في الأرض فيزداد ثقلا من غير أن يزداد قدرا، وقد يجمع أشياء متباينة لجملتها وزن ما، فإذا اجتمعت حدث لها وزن أكثر أو أقل، إذا انفعل بعضها ببعض.

الفصل السادس

فصل (و) في حل باقي الشكوك

وأما التخلخل والتكاثف فقد يدَل بعضها على معانٍ: فقد يقال تخلخل ويراد به انفشاش الأجزاء بأن يتخللها جسم أرقّ منها فتتباعد منها كالصوف المنفوش. ويقال تكاثف لما يقابل ذلك، كما يعرض عند الكير. وقد يقال تخلخل، إذا صار الجسم إلى قوام أقبل للتقطيع والتشكيل من غير انفصال يقع فيه. ويقال تكاثف لمقابله. ويقال تخلخل لقبول المادة حجما أكبر. ويقال تكاثف لقبولها بعينها حجما أصغر.

والمعنى الثاني والثالث قد يظن بهما أنهما معنى واحد؛ وذلك للغفلة، فإن النار أشد تخلخلا من الهواء بمعنى زيادة الحجم، وليس أقبل منه للتشكك والتقطيع، إذ الهواء رطب جداً والنار يابسة، والهواء إذا استحال ناراً قبلت حجماً أكبر وصارت أشد مقاومةً ويبساً. لكن الماء إذا سخن فصار هواءً، عرض له ازدياد الحجم ورقة القوام، فيظن من لا يتثبت في حكمه ويتبع عفو التمثيل والاستقراء أن الأمرين واحد. وأما نحن فنقول:

أما المعنى الأول فهو من باب الوضع، وأما المعنى الثاني فمن باب الكيف، وأما المعنى الثالث فمن باب الكم المقارن للإضافة أو الإضافة المقارنة للكم، لأنه زيادة حجم. وقد اتفق أن كانت العناصر ذوات البرد تقارن فيه التخلخل الذي بمعنى زيادة الحجم، التخلخل الذي بمعنى الرقة؛ والتكاثف الذي بمعنى نقصان الحجم، التكاثف الذي بمعنى الغلظ والمقاومة. وكانت العناصر ذوات الحر بالضد،

مثل الهواء إذا صار ناراً فازداد تخلخل حجم ولم يزدد تخلخل قوام، والنار إذا صارت هواء، كان بالضد في ذلك. وأما البارد فإنه إذا صار حاراً، عرض له التخلخلان جميعاً؛ والحار إذا صار بارداً، عرض له التكاثفان معا. فهذا هو الذي يجب أن يتحقق؛ ولا تلتفت إلى ما كتب في مواضع أخرى.

ولنقتصر على هذا المبلغ من شرح هذا الجنس، ولنحاذ بعبارتنا نظم التعليم الأول، لنفهم ما قيل فيه على وجه تزول معه الشكوك فنقول: إن هذا الجنس منه كيفيات انفعالية هي التي تكون قارةً راسخةً في الشيء، كحلاوة العسل، وسواد الغراب، وليس يقال لها إنها انفعاليات، لأنه يجب أن تكون ما هي فيه لا محالة قد انفعلت بها بل لأنها تنفعل عنها على النحو المذكور. أما الحواس فقط، أو الحواس وغيرها، وبعض هذه، فلها مزية نسبة إلى الانفعال، مثل البياض والسواد، فإنهما لا توجد في أجسامها إلا أن يكون قد وقع قبلها انفعالات في موضوعها في الكيفيات الأولى الملموسة حتى حصل مزاج يوجبها؛ فإن ما سوى الملموسات بالحقيقة يتبع الملموسات، فإنك ترى الإنسان يعتريه من الخجل والوجل حر أو برد، فيتبع ذلك حمرة كما في الخجل، أو صفرة كما في الوجل؛ فإن عرض مثل تلك الأسباب في أصل الكون والولادة، فثبت، فاستقر مزاجا، وتبعها حمرة أو صفرة، صارت الحمرة والصفرة لازمتين، فكانت من جملة الكيفيات الانفعالية. وكذلك إذا عرض بعد الكون فثبت كمزاج يحدث فيثبت ما يوجبه.

وأما الذي يعرض للزوال فهو مثل الشيء الذي إذا سئل عن قوم عرض لهم لانفعال ما، لم يصلح أن يجاب به، ولم تلتفت إلى ما عرض لهم منه. وقد جرت العادة أنه إنما يعرفون بالكيفيات التي تلزمهم، فلا يقال لمن خُلِق أحمر البشرة أنه مصفار اللون بسبب عارض من وجل أو حرد غير لونه، فلذلك لم تسم هذه كيفيات بل انفعالات.

واعلم أن هذا على سبيل المجاز والتوسع في الكلام، وإلا فالكيفية تقال على المعنيين جميعاً؛ وذلك لأنه إذا سئل عن الذي أصفر للوجل، أنه كيف هو في هذه الحال، فقيل أصفر اللون، لم يكن الجواب كاذباً؛ وإذا سئل عنه، أنه كيف هو مطلقاً، فلا يجاب في العادة بأنه أصفر إذا كان محمار الخلقة. والسبب في ذلك أن

المجيب يستشعر أن السائل يسأله، أنه كيف هو في طبيعته الصحيحة، وفي حالة الأكثرية، ويكون عنده أن السائِل توسع فترك بعض ما يجب أن يتم به عبارته، فيجيبه حينئذ بما يجيبه. وإذا سأل مطلقاً أيضاً، أنه كيف زيد، وكان السؤال لا يقتضي زيادة استشعار، أو كان السؤال يوهم المجيب أنه يسأل عن حاله في الوقت، فلا يكذب، لو قال: مغموم أو محموم، وإن كان ذلك سريع الزوال.

وأما أن نفس السؤال بكيف أي جواب يقتضي بحسب اعتبار الآزمنة، واعتبار دوام الحال، ولا دوامها، فليس بنا حاجة الآن إلى بيانه. فيجب أن يتصور الأمر على هذه الصورة فلا يلتفت إلى من يحرم أن تكون الكيفيات السريعة الزوال صالحةً للدخول في جواب كيف. واعلم أن ذلك إنما لا يصلح للاستشعار المذكور من سؤال السائل، وليس هذا السؤال والجواب متعارفين في الكيفيات التي من هذا الجنس فقط بل من الجنس الأول. فإن الملكات قد يجوز أن تسمى كيفيات انفعالية، والحالات انفعالات، وإن كان ذلك إذا اعتبر مع الجنس الثالث مقولاً بتشابه الاسم، إلا أن لا يجعل اسم الكيفيات الانفعالية والانفعالات اسماً مساوياً، لا لمعنى هذا الجنس بل لمعنى أعم منه، وهو أن تكون كل كيفية بطيئة الزوال عن المتكيف بها تسمى كيفية انفعالية، وكل كيفية سهلة التغير تسمى انفعالاً؛ فتكون قسمة الكيفية إلى الكيفيات الانفعالية والانفعالات ليست قسمة على سبيل التربيع، بل على سبيل التثليث.

فتكون الكيفية تنقسم إلى: كيفياتٍ انفعالية وانفعالاتٍ، وإلى أشكالٍ وما معها. ثم الانفعالية والانفعالات تنقسم إلى هذا الجنس الثالث، وإلى الحال، والملكة. فيكون هذا الجنس من حيث خصوصيته لا اسم له، وإنما له اسم معنى أعم منه، فإن جعل هذا اسما له من حيث خصوصيته، كان وقوعه على الملكة والحال باشتباه الاسم، إذ ليس له هناك تمام حده.

ونعود فنقول، بعد ما فصلناه من اشتباه هذين اللفظين، إن من كان له مزاج غضبيّ يوجب خلق الغضب من أول الكون مثلاً، أو كان استفاد ذلك، لا عن مزاج، بل باستعمال أفعال الغضب، حتى صار له خلق الغضب، فإنه ذو كيفية انفعالية يعنى بها الملكة على سبيل اشتراك أو على سبيل مجاز للتمثيل، أو يعنى بها معنى أعم

من الملكة. والذي عرض له الغضب عن سبب زائل فليست له كيفية انفعالية، فإن كانت الكيفية الانفعالية يعنى بها الملكة، كان هذا المعنى غير مقول على الجنس الثالث إلا باشتراك الاسم؛ وإن عني بها المعنى الأعم كان مقولا عليها بالتواطؤ؛ لكنه يكون مقولاً على الجنس الثالث بمعنيين باشتراك الاسم: فإنه من حيث يجعل اسماً بخصوصيته يدل على معنى، ومن حيث يعنى به المعنى العام يدل على معنى؛ والمعنيان جميعا موجودان في الأخص، محمولان عليه. وهذا كمن يسمّي عبده الأسود أسود من حيث شخصه، فيكون الأسود يقال على الواحد باشتراك الاسم من جهتين.

هذا ولا عذر لمن سمع أن الناس اجتمعوا على أن الحال والملكة نوع واحد، وكلتاهما كيفية، وسمع أن الملكات هي ذات تخصص باسم الكيفيات الانفعالية والحالات بالانفعال، وسمع أن السبب في ذلك، أنه لم تجر العادة بأن يسمّى من عرض له الغضب، في وقتٍ ما، وحالٍ ما، من غير دوام، وعن خلق، مكيّفا بكيفية الغضب، أن يشكل عليه أن الانفعالات في الجنس الثالث، كيفيات بالحقيقة، وإن لم تسمَ كيفية، بل انفعالات؛ وأن السبب الذي يوهمه أن الانفعالات ليست كيفيات يجب أن يوهمه ذلك في الحالات، وإذ ليس يوهمه في الحالات، فيجب ألا يوهمه هاهنا أيضاً، ويعلم أن هذا السلب مجازي، أعني قولهم ليست كيفيات.

الباب الثامن

الفصل الأول

فصل (أ) في ذكر أنواع الجنس الرابع من الكيفية

أما الجنس الرابع، فقد ذكرنا أيضا أنواعه، ولم نذكر المعنى الجامع لها. والمشهور من أنواعه ثلاثة أصناف: الشكل، وما ليس بشكل، وما هو حاصل من شكل وغير شكل.

وأما الشكل، فالمشهور من أمره أنه ما أحاط به حد أو حدود: أما حد، فمثل ما للكرة والدائرة؛ وأما حدود، فمثل ما للمربع والمكعب. وأما الذي ليس بشكل فكالاستقامة والانحناء للخط؛ وكالتقعير والتحديب والتسطيح للبسيط. وأما الذي يحصل من شكل وغير شكل، فهو الذي يسمى صورة وخلقة، وهو الشكل من حيث هو محسوس في جسم طبيعي أو صناعي، وخصوصاً بالبصر، وذلك بأن يكون له لون ما، فيكون الشكل الملوّن خلقة وصورة.

فلما ذكرت هذه الوجوه الثلاثة، قيل: ويشبه أن يكون للكيفية نوع آخر فتذبذب هؤلاء الذين يشرحون. فقال بعضهم: إنه يعني الأمور التي سميت في الفلسفة الأولى كيفيات، التي هي الأمور المفارقة أصلا، كالمُثُل المظنونة، والتعليميات؛ أو كالعقول التي لا تلابس المادة.

وهؤلاء لم يشعروا بأن إطلاق اسم الكيفية على ذلك، وعلى هذه المعدودة، إنما هو باشتراك الاسم أو يشابهه. وليس حد الكيفية في جميعها واحداً، فلا يكون ما يجمع تلك الأشياء نوعاً من أنواع الكيفية زائداً على أنواع الكيفية المذكورة.

وقال آخرون إن ذلك هو الثقل والخفة، مع أنهما عندهم وعند غيرهم من جملة ما سلف ذكره. فأما هؤلاء وغيرهم، إما أن يجعلوه من جنس القوة واللاقوة، وإما أن يجعلوه من جنس الانفعاليات والانفعالات. ومع هذا فإن جميعهم قد توخى في

القسمة التربيع، حتى جزم أن لا كيفية خارجة عن الأجناس الأربعة، وذلك هو الحق؛ ثم شك في نوع خامس. فتأمل حال هؤلاء واضطرابهم.

واعلم أنه ليس الغرض فيما قيل من ذلك، أن الأربعة ليست أجناساً تحصر أنواع الكيفية كلها، حتى تحتاج أن يؤتى بخامس أو سادس؛ بل معنى هذا الكلام أنه يشبه أن يكون للكيفية نوع، هو قسم لهذه الأنواع التي ذكرها في الجنس الرابع؛ إذ لم يذكر الجنس بل ذكر أنواع الجنس.

وبالحريّ أن يكون للكيفية نوع آخر داخل تحت هذا الجنس؛ وذلك لأن خواص هيئات العدد، كالفردية، والزوجية، والتربيع، والتكعيب، والتثليث، وغير ذلك، ليست هي بأعداد، ولا أيضا فصولٍ للأعداد، بل عوارض تعرض لأنواعها لازمة، كما تحقق في الفلسفة الأولى، وكما هو مشهور؛ وليست من مقولة المضاف، أو أين، أو غير ذلك.

فهي إذن من مقولة الكيفية، ومن هذا الجنس منها، إذ ليست بملكات ولا حالات، بل ولا هي قوة، ولا عجز، بل ولا انفعاليات ولا انفعالات. فهذا هو النوع الذي أعرض عنه بسبب أن توقيف المبتدئ على حقيقته مما يصعب صعوبة شديدة جداً.

وأما المذكرات فهي مشهورة للمبتدئين إذ هي مما يسهل اطلاعهم عليها، وكتاب قاطيغورياس إنما هو للمبتدئين لا غير، وقد حدثتكم بصورته مرارا.

ثم المشكلات التي يجب أن يبحث عنها في هذا الموضع هي هذه: أحدها تعرف المعنى الجامع لهذا الجنس. والثاني النظر فيما قيل من الرسم المشهور للشكل. والثالث تحقيق الحال في أن الشكل من الكيف وليس من الوضع. والرابع إبانة حال الزاوية أنها في أي مقولة تقع. والخامس من حال الخلقة، وأنها كيف هي في جنس واحد من أنواع الكيف وإنما هي لون وشكل معاً. والسادس حال ما يجري مجراه إذا اتفق أن كان من مقولتين فإلى أي المقولتين منها ينسب الواحد الحاصل من الجملة.

فأما البحث الأول، فيجب أن تعلم، أن هذا الجنس، هو الكيفية التي تعرض للجواهر لعروضها أولا للكمية بما هي كمية؛ ليس كالقوة والضعف: فإنها وإن

قارنت الكمية، فليس لأجل أن الكمية بنفسها مستعدة لها استعداداً أولياً، ثم تعرض بتوسطها للجوهر. وأما الشكل، فإنه يعرض للمقدار بما هو مقدار. وهذا الشرح الذي أوردناه لمعنى هذا الجنس الرابع يدخل فيه الشكل. والاستقامة والانحناء والتسطيح، والتقبيب، والخلقة، وكيفيات الأعداد.

لكن لقائل أن يقول: إن الخلقة تخالف البواقي لأن البواقي تعرض للكمية عروضاً أولياً مطلقاً، وبتوسطها تعرض لذوات الكمية، وأما الخلقة فلا تعرض للكمية عروضاً أولياً، فإنه ما لم يكن جسم طبيعي يتلوّن لم تكن خلقة. وهذا كالقوة واللاقوة التي تعرض أيضاً للكميات لعروضها لذوات الكميات، كما يزعمون في العمق.

فنقول ليس الأمر كذلك. فإن الأمور التي تعرض للكمية، منها ما يعرض للكمية في نفسها لا بشرط أنها كمية شيء، ومنها ما يعرض الكمية في نفسها بشرط أنها كمية شيء فتكون الكمية هي المعروض له الأوّلي في ذلك الشيء. ثم الشيء وإن لم يكن يعرض له ذلك العارض إلا وهو كمية ما هو له كمية، فليس إذا كان لا يعرض له أمر إلا وهو كمية شيء، يجب أن يكون إذا عرض له الأمر لم يعرض له أولياً، بل عرض لذلك الشيء وللكمية بسبب ذلك الشيء. فإنه لا سواء قوله: إن الكمية إنما يعرض لها الأمر عندما يكون في شيء، وأن نقول إن الكمية إنما يعرض لها الأمر لأنها في الشيء الذي عرض له الأمر.

كما لو أن قائلا قال: إن النفس لا يعرض لها النسيان إلا وهي في البدن، أو شيء آخر غير النسيان، لم يدل ذلك على أن النسيان، أو ذلك الشيء، إنما يعرض للبدن، وبتوسطه يقال على النفس؛ كما أن الحركة تعرض للبدن، وبتوسطه يقال على بعض قوى النفس. ثم اللون حامله الأول هو السطح، كما هو مشهور وتحقق في العلم الطبيعي؛ والجسم بنفسه غير ملون، بل معنى أنه ملون، أن سطحه ملون. وليست القوة حاملها الأول هو العمق، وبتوسطه ويقال على الجسم، حتى يكون الجسم ذو القوة هو الذي مقدار تحته ذو قوة، بل القوة يحملها جسم تحمله مادته وصورته؛ وإنما تحمله مادته وحدها كما سيلوح لك تحقيقه في صناعة أخرى. فالخلقة تلتئم من شيء حامله السطح بذاته، وما يحيط به السطح، وهذا الشيء هو

الشكل؛ وشيء حامله السطح أيضاً ولكن عند حال كونه نهاية لجسم ما طبيعي، وهذا الشيء هو اللون. فإذن الخلقة تلتئم من أمرين حاملهما الأول هو الكَم، وبسببه يقال على الجسم.

وأما البحث الثاني وما قيل في حد الشكل، فيشبه أن يكون ذلك الرسم المشهور غير محقق للشكل الذي هو الكيفية، بل هو رسم للشكل الذي يستعمله المهندسون الذين يقولون إنه مساوٍ لشكل آخر وغير مساوٍ، وهو نصفه وثلثه، ويعنون بذلك مقدارا مشكلاً. وذلك لأن الشيء الذي تحيط به الحدود بالذات هو المحدود، والمحدود بالذات هو المقدار، والمقدار بالذات هو كم، والشكل كيف، والكيف ليس بكم، فليس إذن ما تحيط به الحدود بشكل هو الشكل الذي من باب الكيفية؛ لكن الهيئة الحاصلة من وجود الحد والمحدود على نسبة ما هو الشكل.

والدليل على صحة ما أقوله، وغفلة هؤلاء عنه، أن المربع غير التربيع، إلا أن يقال مربع ويعنى به التربيع نفسه، كما يقال أبيض ويعنى به البياض. ثم لا شك أن التربيع شكل من باب الكيف، والتربيع لا يقال إنه ما أحاط به حدود، بل يقال إنه هيئة ما أحاط به الحدود؛ وأما المربع فإن عني به الشيء الذي أحاط به الحدود الأربعة، فلا يقال إنه كيف، بل إنه مكيف، ولا يصح حمل الكيف عليه. والمهندسون إنما يعنون بالمربع وبالشكل غير هذا الذي نذكر في هذا الباب؛ فإنهم يعنون بالمربع وبالشكل الشيء الذي فيه التربيع والشكل؛ فلذلك صح قولهم: الشكل ما أحاط به حد أو حدود؛ فإن الشكل الذي للمهندس هو غير الشكل الذي كلامنا فيه هاهنا، وأما من عنى به التربيع، فلا يمكنه أن يقول إن الشكل ما أحاط به حد أو حدود. فقولهم إن رسم الشكل المذكور هاهنا هو هذا الرسم، قول مجازف فيه.

وإذ عرف هذا، فقد صحح أن الاستقامة، والانحناء، والتسطيح، والتقبيب، وغير ذلك ليست بأشكال، بل هيئات للكميات لا تتعلق بالحدود بوجه من الوجوه.

وأما البحث الثالث فيجب أن تعلم فيه، أن المعاني التي تلتئم من اجتماع أمور، فإنها يعسر إعطاء الحدود الموازنة لأسمائها؛ لأن الجمهور يصعب عليهم أن يميزوها، وأن يلتفتوا إلى خصائص أحوالها، إذ انتفاعهم بالجملة منها كانتفاعهم بالتفصيل في القدر الذي يحتاج إليه الجمهور من تخيلها. والشكل من تلك الجملة.

فإن الشكل ملتئم من مقدار ومن حدود على هيئة، كالمربع من سطح، ومن أربعة حدود، ومن هيئة. فلا يبالي في عادة الجمهور، أن يجعل اسم المربع واقعاً على السطح، من حيث له أربعة حدود، وعلى الحدود الأربعة، وعلى الهيئة. لكن السطح والحدود من باب الكم؛ فإذا أخذت معروضاً لها ما يعرض، فإنه يحصل منها كميات ذوات أعراض، لا يخرجها ما يعرض لها عن أن تكون كميات.

كما أن الحركة لا تخرج الإنسان من أن يكون حيواناً وجوهراً، وإن نظر إلى الهيئة كانت الهيئة كيفية؛ وليس ولا واحد من الاعتبارين من باب الوضع، ولا فيه وضع ألبتة. وقد غلط من ظن أن الشكل يصدق حمل معنى الوضع عليه بوجه من الوجوه، وإنما عرض له من جهله باشتراك الاسم في الوضع. وذلك لأن الوضع قد يقال على وجوه. فيقال: وضع لحصول الشيء في موضعه، وهذا المعنى من الوضع هو نفس مقولة الأين. ويقال: وضع لحصول الشيء مجاوراً للشيء من جهة مخصوصة كما يوضع خط من يمين خط؛ وهذا الوضع نوع من المضاف، ومقول ماهيته بالقياس إلى غيره، فإن وضع الشيء عند مجاوره، مقول بالقياس إلى وضع مجاوره عنده، بل هذا الوضع هو المجاورة؛ ومن يشكل عليه أن المجاورة من باب المضاف؟ ويقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع بالمعنى الثاني لأجزائه، وبالجملة لوجود إضافة ما في أجزائه التي توجد بالفعل أو بالتوهم، حتى تكون الأجزاء إذا وجدت على إضافة ما معلومة، أو كان الجسم بحيث يمكن أن يتوهم فيه أجزاء ذوات إضافة ما معلومة، حصل للكل بسبب ذلك هيئة هي الوضع، وهذا هو المقولة. فإن الجلوس هو صفة لجملة الجالس لا لشيء من أجزائه. لكن إنما تكون هذه الصفة للجالس، إذا كان لأجزائه بعضها إلى بعض إضافة، أو إمكان إضافة؛ ولا كل إضافة، بل إضافة هيئة المجاورة؛ ولا كل إضافة هيئة المجاورة، بل أن يكون لها نسبة مع ذلك إلى جهات تكتنفها، أو أجزاء أمكنة أو أجزاء أمور محوية فيها.

وبالجملة أن يقرن بالاعتبار الذي فيما بينها اعتبار لها فيما بينها وبين أمور مباينة لها. فإن الهيئة التي لأعضاء الجالس بعضها عند بعض إذا ثبتت، وقام الجالس، والهيئة ثابتة بالقياس المعتبر للأجزاء بعضها عند بعض، لم يكن جالساً إذا زالت

النسبة بينها وبين الأمور الخارجة عن جوهرها، وإن بقيت الداخلة على نسبتها. ولذلك ما يقال إنه قد انتقل وضعه. والذي يقال: إن الشكل من الوضع، لأن الشكل يتعلق بحدود بينها تجاوزٌ خاص لوضع بعضها عند بعض، فلقد يغلط من وجوه، من ذلك، أنه أخذ الحدود مكان الأجزاء.

وإنما الاعتبار في الوضع بالأجزاء، وفي الشكل بالحدود؛ وغلط إذ حسب أن هذا الوضع من المقولة الخاصة، ولم يعرف أن هذا من المضاف؛ وإنما الوضع الذي هو المقولة هو وضع أجزاء الشيء عند شيء خارج مباين، لا وضع أجزاء الشيء في نفسه. وغلط أيضاً إذ ظن أن الشيء إذا كان متعلقا بمقولة فهو من تلك المقولة، فإن الشكل وإن كان لا يحصل إلا بالإضافة بين الحدود، أو وضع أيضاً، فليس يجب أن يكون الشكل وضعاً؛ ألا ترى أنه لا يقال إن المربع هو عدد للحدود، ولا أن المربع هو وضع حد عند حد؟ فإذ ليس يقال أحد ذينك عليه فلا يكون هو داخلا في مقولته، بل يقال إن المربع حاصل عن وضع كذا، وعن حد كذا. ثم جاء قوم من بعد يعتذرون من ذلك، إذ عرفوا أنه لا يلزم أن يكون التربيع وضعاً، بسبب أن الحدود تكون فيه ذوات وضع، لكنهم سلموا أن الحالة التي للحدود بعضها عند بعض هي من مقولة الوضع، وذلك لتعذر تفريقهم بين معاني الاسم المشترك، وخصوصاً إذا كان متشابه المعاني، وخصوصاً وكان أيضا مجتمع المعاني في شيء واحد. فقد علمت أن الشكل لا يتعلق بالوضع الذي من المقولة الخاصة، بل بالوضع الذي من الإضافة. وأما الدائرة بأنها لا تتعلق بهذا الوضع بل تتم بأن يكون لحدها هيئة مخصوصة في الانحناء فيحصل للمحدود هيئة الشكل كيفية بكيفية.

الفصل الثاني

فصل (ب) في تعريف حال الزاوية

وكيفية وقوعها في الكمية أو في الكيفية أو الوضع وغير ذلك وتعرف حال الخلقة وكيف صارت مع التركيب الذي فيها نوعاً وباقي الشكوك في هذا الجنس من الأجناس الأربعة.

وأما البحث الرابع، فهو عن أمر الزاوية. فنقول: أما الفرق بين الزاوية والأشكال، فهو أن الزاوية إنما هي زاوية من حيث يعتبر المقدار متحدداً بين حدين أو حدود يلتقيان بحد. ولنخصص الكلام بالمسطحة. فنقول: إنه لا يخلو إما أن يكون الشيء الذي يحيط به الحدان المتلاقيان في المسطحات قد يحيط معهما ثالث أو رابع، أو لا يحيط؛ فإن لم يحط معهما ثالث فلا يخلو إما أن يكون حداه يلتقيان عند حد مشترك لهما آخر، أو لا يلتقيان، بل يذهبان في التوهم إلى غير النهاية فإن التقيا، فيكون كحال الخطين المحيطين بقطعة دائرة، أو بشكل هلالي، أو بشكل آسي، أو غير ذلك. فالسطح الذي لا يتحدد بحد ثالث بل إنما هو محدود بحدين يلتقيان في جانب منه، فهو من حيث هو كذلك، أو حاله تلك، هو أو هي زاوية. والذي يتحدد بحد غيرهما حتى يحاط به، أو يلتقي حدا ذانك حتى يحاط به، فهو من حيث هو كذلك، أو حاله تلك، هو أو هي شكل. فإن لم يعتبر كونه محاطاً به، بل اعتبر منه حاله من جهة حديه الملتقيين بحديهما، فذلك أيضا اعتبار يتناول الزاوية.

وكيف ما كان، فإن النظر في السطح من حيث يتحدد بحدين اثنين بالفعل يشتركان في حد يتصلان به بالفعل، هو غير النظر فيه من حيث يتحدد بحد ثالث، أو لا يتحدد؛ وكيف يجوز أن يتوهم، أنه لا يتحدد بثالث، بل يذهب الحدان متباعدين إلى غير النهاية، أو ينقطعان في السطح بنقطتين ليس يصل بينهما خط قاطع للسطح، أمكن ذلك أو لم يمكن، وغير النظر فيه من جهة أن حديه هذين قد يشتركان في حد آخر، فتكون نسبة المقدار إلى هذا النظر والاعتبار، نظيره نسبة المقدار إلى التحدد من جميع الجهات ونظير المقدار، ونظير المجتمع الذي هو الزاوية المجتمع الذي هو الشكل أو المثلث أو المربع، ونظير الهيئة التي تحصل للمقدار من حيث هو كذلك نظير الهيئة التي تحصل للمقدار من حيث هو محدود في الجهات، أعني الشكل؛ فكما أن المقدار المشكل كمية فكذلك الزاوية من حيث يوقع اسم الزاوية على المقدار الذي بالصفة المذكورة، فإنها كمية؛ وكما أن هيئة المشكل كيفية، فكذلك هيئة الزاوية كيفية؛ وكما أن المهندسين إذا قالوا شكل، ذهبوا إلى المشكل، كذلك إذا قالوا زاوية، ذهبوا إلى المقدار ذي الزاوية؛ ولذلك ما

تكون الزاوية منصفة ومتساوية وعظمى وصغرى؛ وكما أن حال حدود المربع بعضها عند بعض حال وضع أو إضافة، كذلك حال حدي الزاوية.

وقد قيل إن الزاوية مقدار ينتهي عند نقطة. وهو قريب مما قلناه، لولا شيء واحد، وهو أن المقدار الجسماني إذا تحدد بسطحين يلتقيان عند خط، من غير أن يتسطحا بذلك سطحاً واحداً، وله لا محالة خصوصية حال غير الشكلية، قد أهمل اعتباره، بحيث يكون أحد السطحين قائما على الآخر، أو إلى انفراج، أو إلى تقارب محدد. وليس شكل الجسم من حيث هو متحدد بسطحين هكذا، كما ليس بشكل المسطح من حيث هو متحدد بخطين كالأشكال الهلالية هو زاوية، فبالحري أن تكون هذه، زاوية مجسمة أيضا قد أغفل أمرها، وإن لم تنته إلى نقطة. وبالحري أن يكون هاهنا معنى جامع للزاوية التي من خطين، والتي عن سطوح عند نقطة، والتي عن سطحين عند خط، ويكون هذا الجامع هو كون المقدار ذا حدود فوق واحد، تنتهي عند حد واحد مشترك لها من حيث هو كذلك. فإن جعل اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع ولم يكن بعيداً من الصواب، وكان انتهاء الزاوية المسطحة عند النقطة، لأنها زاوية، فإن لها من حيث هي زاوية أن تتحدد وتنتهي عند حد واحد. ثم عرض أن كانت الحدود خطوطاً، فعرض أن كانت النهاية نقطة. ثم إن أبى هذا آبٍ، وجعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منته إلى نقطة، لم أناقشه فيه، وصار معنى الزاوية أخص مما ذكرناه، وخرج شيء من جملة الزاوية، ومن جملة الشكل، يعرض أيضاً للمقادير من جهة الحدود، وهذا هو ما ذكرته.

وليس ينبغي أن تلتفت إلى ما قاله بعض المتكلّفين، لما لا يعنيه، إن الزاوية جنس آخر من الكم هو بين الخط والسطح، ظاناً أن قولهم، الخط له طول فقط، وأن السطح له طول وعرض، هو أن يكون له طول وعرض، هما حدان قائمان أحدهما على الآخر؛ حاسباً أن الخط يتكون عن حركة نقطة، ثم السطح من حركة الخط بكليته على عمود عرضا؛ حتى يكون إذا ثبت طرف، وتحرك طرف، فعل شيئاً بين الخط والسطح، وكذلك بين السطح والجسم. فإن هذا لما أخطأ في معرفة الطول والعرض تمادى به الخطأ إلى أن تهوش. بل الزاوية المسطحة سطح، ولذلك يمكن أن يفرض فيها بعد، وآخر قائما عليه. والزاوية المجسمة جسم لنظير ذلك،

أعني إذا عنينا بالزاوية، المقدار الذي له هذا النوع من التحدد. وأما إذا ذهبنا إلى الهيئة، فإن الزاوية كيفية.

وأما البحث الخاص فلقائل أن يقول: إن الخلقة، كيف تكون كيفية واحدة وشيئاً واحداً وهو مجموع لون وشكل؟ وهب أنكم تجوزون أن تكون أنواع الجواهر مركبة من جواهر، فقد أصررتم على أنه لا يجوز أن يكون لأنواع الأعراض تركيب، وإن كان لحدودها تركيب من جنس وفصل، وهذا الذي هو الخلقة، فإنه عندكم نوع واحد من باب العرض، ينقسم إلى شيئين منهما يحصل وجوده، أحدهما الشكل، والآخر اللون.

فنقول في جواب ذلك: إنا لا نمنع أن تكون أعراض مركبة من أعراض وكيف، والعشرة عرض لأنه عدد، فهو كم، وهو مركب من خمسة وخمسة؛ والمربع عرض، وإنما يلتئم من أن يكون هناك محدود وحدود أربعة. بل يعني أن الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها، وما يناسب طبيعة فصلها أجزاء متغايرة، وإن لم يكن أحدهما طبيعة الجنس، ولا الآخر طبيعة الفصل، على ما تعرفه في تعليمنا للبرهان. والأعراض لا يوجد فيها ذلك، وإن وجدت لها أجزاء فلا يكون جزء منها مدلولاً عليه بوجه من الوجوه. فطبيعة الجنس كالكيف هاهنا لهذا المركب، وجزء آخر مدلولاً عليه: بطبيعة الفصل، وأنها تنتهي لا محالة إلى بسائط لا يوجد فيها أحد وجهي القسمة إلا بحدودها، وليس يجب أن تكون أجزاء الحد أجزاء المحدود.

وعلى ما ستعلم بعد، فالشكل إذا قارن اللون، اجتمع لذلك شيء واحد جملة، به يقال للشيء إنه حسن الصورة وجيد الصنعة، وإنه قبيح رديء. ولو خلا اللون عن الشكل فكان لوناً وحده، أو الشكل عن اللون فكان شكلاً وحده، لم يكن له ذلك الحسن وذلك القبح، بل حسن أو قبح آخر؛ فإذن للشكل من حيث هو مجتمع مع اللون أو مع غير ذلك، خاصية حال من الاجتماع، ليست تلك خاصية أحد جزأيه، ولا هي مجموع الخاصيتين من حيث هما معاً فقط، بل إذا كان حسن اللون من حيث هو حسن اللون، وحسن الشكل من حيث هو حسن الشكل، ولم تكن مناسبة الحسنين مناسبة محدودة، لم يكن الحسن الذي يعتبر لجملة الصورة، بل ربما أحوج الحسن الذي للجملة، إلى أن لا يكون الحسنان الخاصان على ما ينبغي في الخصوص، بل كان الحسن لا يقال على المعنى الذي على سبيل الاجتماع منهما، وعلى المعنى الذي على سبيل الخصوص إلا باشتراك الاسم.

وأما البحث السادس فهو تعرف حال المركب من شيئين، أنه إلى أيهما أميل.

فنقول: إنه لا يخلو، إما أن يكون أحدهما أولى بأن يكون موصوفاً والآخر صفة، كالمربع الذي يعنى به سطح ذو هيئة، فإن السطح هو الموصوف بالهيئة، والهيئة عارضة له؛ فالجملة من مقولة الموصوف، بأن السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة، والمجموع حق عليه أنه سطح. وأما إذا اختلفا، وليس أحدهما أولاً للشيء، والآخر ثانياً بسبب الأول وبعده، فإن ذلك الاجتماع منهما يكون جمعاً عرضياً، ولا يكون على سبيل جمع يحصل له أمر له اتحاد في طبعه، ويكون كحال الكتابة والطول؛ ولا يكون للكتابة والطول اجتماع تحدث منه جملة واحدة في الذات، فلا يستحق ذلك مقولة، بل يدخل في المجموع. والمجموع مركب، فيكون مقولات هذه الأشياء أيضاً مركبة من المقولات. كما أن الكتابة إذا اجتمعت مع الطول، كان المجموع حاصلا من كيفية وإضافة وقدر من غير اتحاد حقيقي. واعلم أن الأمور التي تستحق أن تدخل في المقولات على أنها أنواع المقولات، ليست أي أمور اتفقت، بل الأمور والطبائع التي تقوم بمعنى جنسي، وبمعنى آخر يقترن به، فصلي، يتقوم به الجنسيّ على المعنى المذكور في المدخل. فأما الاقترانات، التي لا تكون على هذه الصفة، فلا توجب نوعية، ولا توجب دخولاً تحت مقولة، بل ستجعل لها مقولة مخترعة ليست حقيقية. فيكون الإنسان إذا قارن كيفاً لا يقوِّم به ولا هو تابع للإنسانية، بل عارض غريب، يكون المجموع منهما ليس نوعاً ألبتة لشيء من حيث هو مجموع، إلا أن يظن أنه نوع من جوهر مكيف. فعلى هذا القياس نَقِس.

الفصل الثالث

فصل (ج) في تعريف الفرق بين الكيفية وذي الكيفية والأحوال التي تجري بينهما وفي عوارض الكيفية وخواصها

فهذه هي الكيفيات. وأما ذوات الكيفية، فهي التي لها هذه، إما أولاً، وإما ثانيا، كانت جواهر أو كانت كميات، فيشتق لها الاسم منها كما يشتق من الكمية وغيرها.

أما لغة العرب والفرس فيشتق اسم المكيف فيهما دائما من اسم الكيفية؛ وإن قيلت بلا اشتقاق، فقد يقال مع ذلك باشتقاق كما يقال خلق عدل، ورجل عدل؛ أو لون أبيض، وجسم أبيض؛ فقد يقال مع ذلك عادل ومبيض.

لكنه قد جرت العادة في بعض اللغات، أو في اليونانية وحدها، بأن لا يشتق ذلك عن بعض الكيفيات، بل يفرد للمتكيف اسم. فإنه ما كان يشتق في اليونانية من الاسم الموضوع للفضيلة، اسم لذي الفضيلة؛ بل كان بدل الفاضل، اسم مشتق من اسم الاجتهاد. وربما كان لذي الكيفية اسم، ولا يكون للكيفية اسم موضوع أصلا. وهذا في كثير من اللغات، فإن القوى يشبه أن لا يكون لها في اليونانية اسم بل القوى يقال فيها ملا كزى، ولا يكون للكيفية اسم، إذ الملا كرة اسم فعل الكيفية لا للكيفية.

ولا يبعد أن يكون كذلك الحال في لغة العرب. فإن المصحاح، في لغة العرب، لم يشتق اسمه من الكيفية التي هي الاستعداد، بل من الكمال. فإن هذا مشتق من الصحة، ومحرف من المعتاد في الاشتقاق، فإن الذي لا صحة فيه إذا مرض، فإنه قد يكون في حال المرض مصحاحا، وإن لم يكن صحيحا، إذا كان سريع القبول للصحة، والهيئة المصحاحية، فإنها، لا اسم لها، بل ربما يتكلف في لغة العرب، فيشتق لها الاسم عن اسم الشيء ذي الهيئة، على عكس القانون الطبيعي فيقال: مصحاحية. فيكون حينئذ اسم ذي القوة غير مشتق من اسم القوة، بل بالعكس. ومن لواحق الكيفية، أن الكيفية تكون فيها مضادة، وذلك ظاهر. أما في الملكة، فمثل الجبن، فإنه ضد التهور؛ ومثل العقد الصواب، فإنه ضد العقد الخطأ. والأمر في الحالات أيضا هو بقياس ذلك.

وأما المضادة في القوة واللاقوة، فمثل المصحاحية للممراضية. وأما المضادة في الكيفيات الانفعالية والانفعالات، فكالبياض للسواد، والحرارة والبرودة. وأما المتعلقات بالكمية، فالأشكال لا أضداد لها. وأما الاستقامة، والانحناء، والتقبيب، والتقعير فستعلم في العلوم أنها غير متضادة. وأما الزوجية، والفردية، فيظن في ظاهر الأمر أنها متضادة، وليس كذلك، لأن الزوجية والفردية لا يتعاقبان على موضوع واحد ألبتة.

ثم ليس كل معنيين مسميين لا يجتمعان، فهما متضادان، وإن كان يجتمعان في جنس واحد، فإن الفرس واللافرس، والبياض واللابياض، والحرارة واللاحرارة، كل ذلك من التي لا تجتمع معا. فلو أن أحداً أخذ الابيضاض مقروناً بشرط اتصاف جسم به، من شأنه أن يقبل البياض، فأثبت له اسماً، وكان مثلاً "ب"، وأخذ اللامربع على ذلك الوجه، فجعل اسمه "ج"؛ حتى كان الموضوع لا يخلو من أن يكون بياضاً أو يكون "ب" أو مربعاً، أو يكون "ج"، لما كان يجب من هذا أن يكون "ب" يصير سواداً الذي هو ضد البياض، أو "ج" ضدا للمربع الذي لا ضد له. وليس ذلك لأن لا مربع واحد، أو أشياء كثيرة، تشترك في أنها لا مربع. وأن اللابياض هو سواد، وأشياء أخرى تشترك في أنها لا بياض. فإنه لا تقديم ولا تأخير للكثرة والقلة، في هذا الباب، إن كان كونه ضداً، إنما هو بسبب أن له اسما محصلاً، ولا يجامع آخر بإزائه.

ثم الفرد، إذا خالف الزوج، فإنما يخالفه، بأن الزوج هو العدد الذي ينقسم بمتساويين؛ وأن الفرد هو العدد الذي ليس كذلك. فنفس كونه عدداً لا ينقسم بمتساويين، ليس يوجب إلا سلباً لمعنى كان في العدد الزوج يقارن غير موضوعه، بل إنما يقارن جنس الموضوع الذي هو العدد. وقد علموا، أن هذا القدر لا يوجب الضدية، ولو قارن الموضوع المشترك، فضلاً عن جنس الموضوع، وإن فهم للفردية معنى آخر أزيد من ذلك يقابل الزوجية، فذلك المعنى، أكثر أحواله، إنه معنى مباين لا مشارك في الموضوع. ونحن إذا قلنا: ضد، لم نذهب إلى هذا، ولا هؤلاء أيضا، وإن غفلوا. فإذن الزوجية والفردية لا يتضادان، ولا الوحدة والكثرة. واستقصاء القول في هذا في صناعة أخرى.

فإذن الجنس الرابع لا مضادة فيه. فإذا كانت إحدى المتضادتين من الكيفية، فالأخرى التي ينازعها الموضوع بالتعاقب لا بد من أن تكون من الكيفية، فإن تلك أيضا تكون هيئة قارة غير منسوبة، تعاقب هذه تلك. ويتبين لك. هاهنا، هذا بالاستقراء كالبياض والسواد، والحرارة والبرودة، وغير ذلك.

ولما كان لأنواع من الكيف أضداد، يستحيل الموضوع من بعضها إلى بعض انسلاخا من كيفية منها، وتلبساً بالأخرى، فتلك الأنواع من الكيفية تقبل الاشتداد

والتنقص مثل الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة. فأن كان تقبل الأزيد والأنقص، فإن حرارة نجدها أزيد من حرارة، وبرودة نجدها أزيد من برودة؛ وهذا دأب جميع الأضداد التي بينها وسائط، التي ليس زوال الموضوع عن أحدهما. مقارنا لوجود الآخر، بل ربما خلا من الطرفين إلى الوسط، فهذه الواسطة في حكم أنها محدودة بحد الوسط، لا تقبل التشدد والتنقص كالعدالة التي هي متوسطة بين إفراطين، والصفة التي هي متوسطة بين إفراطين. إلا أن هذه المتوسطات إذا قرنت بالمادة واعتبرت في الأشخاص، لم يعتبر توسطها الحقيقي، فإن ذلك غير مدرك إلا بالحد. فما قارب ذلك الحقيقي، ولم يخرج إلى الطرفين خروجاً يعتد به، ويظهر أثره ظهوراً فاحشاً، فإنه يعد في الواسطة. فلذلك قد تكون عدالة زيد أشد من عدالة عمر، وإن كانت العدالة المطلقة ليست أشد من عدالة أخرى، فإنها واحدة لا تقبل الأزيد والأنقص وهكذا حال الصحة، التي هي توسطها في المزاج وفي هيئة التركيب، بين أمورٍ زائدة وناقصة، فإن الصحة المطلقة واحدة لا تقبل الاشتداد والتنقص، لكن قد تكون صحة أصح من صحة، وذلك بحسب اعتبار صحة زيد وصحة عمرو.

وأما الأمور التي لا أضداد لها، فإنها لا تقبل الأكثر والأقل، كالمربع، والمثلث، وغير ذلك. ولو أنها كانت تقبل التزيد والنقص، لكان التربيع يتوجه في النقصان إلى ضد، إذا أمعن صار إليه، وكان ذلك بعيداً في طباعته عن التربيع، ومشاركاً له في المادة، يعاقبه، فكان ضداً له. ومع هذا، فإن التربيع أيضاً، إذا أريد قربه بالمادة، لم يتيسر إيجاد التربيع الحقيقي، بل إنما يوجد في المادة هيئة ما هو شبيه بها، وخفي عند الحس مخالفته له، فيكون حينئذ تربيع أصح من تربيع، بحسب أنه تربيع حسي، لا تربيع حقيقي. وأما السواد والبياض والجبن والتهور والحرارة والبرودة، فليس يقع ذلك لها من جهة الحس وخطئه، بل يكون الموجودان في المادة، كلاهما حرارتين، إحداهما أشد والأخرى أنقص، ليس كالمربع الحسي، الذي لا يكون هو بالحقيقة مربعا، بل يكون شكلا آخر، إلا أن خلافه للمربع لا يحس به؛ ولا كالعدالة، التي لا تكون في الحقيقة عدالة، ولكنها تكون جبنا أو تهورا. إلا أن خاصية مخالفته لا تدرك حسا، وإنما يكون الشيء أكثر من شيء، بعد أن يشاركه في

الحد والمعنى بشيء يكون مع ذلك أشد وأقوى منه. فيجب أن تكون كلتا الحرارتين محرقتين، مفرقتين، لكن إحداهما أشد إحراقاً. فما كان هكذا، فهو بالحقيقة قابل الأشد والأنقص، والآخر فهو كذلك عند الحس. فلذلك، لا تجد مربعين يقبلان حد التربيع بالحقيقة، ثم يكون أحدهما أشد، والآخر أنقص، بل إما أن يقبلا على السواء، وإما أن لا يكون أحدهما مربعا. ثم بعد هذا مباحث خارجة عن مبلغ الطوق المنطقي. ومن خواص الكيفية، التي لا نظن أن شيئا يشركها فيه، قبولها الشبيه وغير الشبيه، وقد بينا الحال فيه فيما سلف.

الفصل الرابع

فصل (د) في حل شك يتعلق بمداخلة أنواع من الكيف وغيره، لأنواع من المضاف

ولقائل أن يقول إن أكثر هذه الأشياء التي عددتموها في مقولة الكيفية، فإنها من مقولة المضاف، كالملكة، والقوة، والعلم، وما أشبه ذلك. والجواب أن هذه الأشياء، ليست بذواتها من مقولة المضاف، بل مما قد عرضت له الإضافة، إذ لها وجود غير ما هي به مضافة. فإنه وإن كانت ماهياتها مقولة بالقياس إلى غيرها، فإنها لا يجب بذلك أن تكون من مقولة المضاف. إذ قد احتاج الرسم الموجب لذلك، كما علمت، إلى دعامة أخرى، وتغيير يلحق به، حتى يصير خاصاً بالمقولة. وكذلك قد علمت أن الجواهر، كان يظن ببعض نوعياتها، أنها من المضاف لهذا الرسم، فلما حصل الرسم، علم أنها ليست من المضاف، وذلك حين كان لها وجود محصل مخصّص، لم تكن به من المضاف، إذ كان ذلك الوجود لها مجردا. وأنت تجد مثلاً في ذلك في العلم، فلو كان العلم لذاته تقال ماهيته بالقياس إلى غيره، ولوجوده الذي يتقوم به من كل وجه، ولم يكن كيفية يلزمها إضافة، وله وجود أنه كيفية، ويلحقها وجود هويّة مضاف، لكان إذا حصل العلم، وخصص أثر ذلك في تخصيصه كونه مقول الماهية بالقياس. لكن ليس الأمر كذلك، فإن نوعيات العلم،

كالنحو، لا تقال ماهياتها بالقياس إلى غيره في حد تخصيصه، بل من جهة معناه الأعم، وهو كونه علماً. فلا يقال: النحو نحو بشيء، بل يقال: إن النحو علم بشيء كما كان هناك لا يقال إن هذا الرأس، هو هذا الرأس لشيء، بل يقال هذا الرأس رأس لشيء. فإذا كان هذا ينبهك هنالك، أن هذا الرأس مخصص من ذلك الرأس من حيث وجوده، الذي ليس به مضايفاً، بل عارضة له الإضافة؛ حتى إن هذا التخصيص يتعرى عن موافقة تخصيص الإضافه بإزائه، بل يلزمه من الإضافة ما لزم الطبيعة العامة، التي تلحقها الإضافة، كالرأسية. وكذلك هاهنا، إنما صار النحو جزءا من العلم، من حيث العلم كيفية، ولذلك لم يتبعه من الإضافة إلا ما لحق جنسه أولا، وكان هذا التخصيص ليس من جهة ما لحقه من الإضافة، بل من جهة الوجود الخاص كأن كيفية ما تكون هيئة في النفس، وصورة مجردة عن المادة، هي مطابقة لأمور من خارج، فيكون عاما لهيئات وصور في النفس مجردة، كلها تشترك في هذا الحد، ولا تختلف فيه. فتشترك أيضاً في أنها مطابقة لأمور من خارج، لا لأجل خصوصيتها، بل لأجل أن هذا المعنى عارض أولا للمعنى العام لها، فلو كانت تتخصص تخصص المضاف الذي لا وجود له إلا أنه مضاف، لكان يجب أن تكون الإضافة تلحقها لتخصصها، فإذ قد بقي مخصصها في حد تخصيصها غير مضاف، فإنه وجود غير مضاف.

فإذا كانت النوعيات ليست من المضاف في ذواتها، بل لها وجود خاص، وإنما المقول ماهيته بالقياس، هو الجنس الذي لأجله يقال كذلك للنوع، وفي حد تخصصه لا يقال وكان للنوعيات وجود ليست به مضافات فجنسها أيضاً كذلك، وإن عرضت له الإضافة فليس من المضاف بذاته؛ فإنه يستحيل أن يكون الجنس داخلاً بذاته في مقولة، ثم تكون أنواعه في ماهيتها غير داخلة في تلك المقولة. وهل المقولة إلا جنس الجنس، وهل صورة المقولة إلا هذه الصورة؟ فبيّن إذن، أنه لما لم يكن النحو من المضاف، فليس العلم من المضاف، إلا على أنه عارض له المضاف عروضاً لازماً، لا على أنه نوع من المضاف.

ولا بأس أن يدخل الشيء في مقولتين، على وجهين؛ أما في أحدهما فبالذات، على أنه نوع له. وأما في الآخر، فبالعرض، على أنه موضوع لعروضه له. فهكذا

يجب أن يفهم هذا الموضوع؛ ولا تلتفت إلى عمى قلوب هؤلاء الذين يظنون أن الشيء يكون في جنس وأنواعه في جنس مباين له والعجب أن هؤلاء قد نسوا أن هذا الرسم المذكور للمضاف، وهو أنه الذي ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره، رسم قد زُيّف، لأنه كان يدخل في المضاف ما ليس من المضاف، وأنه محتاج إلى زيادة وثاقة، وبينهم وبين هذا الموضع قريب من ثلاث ورقات، حتى جاؤوا وسلموا أن العلم داخل في المضاف بطبيعته، على أنه نوع من المضاف وأنواعه ليست تحته. فلزمهم أن يحلّوا هذا الشك، ونسوا أن مثل هذا الشك، قد سلف ذكره في الجواهر أيضا، فكان حل الشك في آخر الأمر يوجب، أن ما تخصص فزال كونه مقولا بالقياس إلى غيره، دل ذلك منه على أنه ليس من مقولة المضاف، وعلى أن الحد الثاني، المحصّل المحقق، الذي للمضاف، غير مقول عليه. ونسوا أن الشيء، إذا قيل على الشيء قول المقول على الموضوع، وقيل هذا المقول عليه كذلك على ثالث.

فإن الأول يقال على الثالث كذلك؛ ونسوا أنهم كانوا يفهمون من المقول على الموضوع، أنه يجب أن يكون ذاتيا مقوّما للماهية، فلم يعلموا أنه إذا كان المضاف جنساً للعلم، كان مقوِّما لماهيته؛ ثم العلم، جنس للنحو، ومقوِّم لماهية النحو، ومقوِّم الماهية لمقوم الماهية مقوِّم الماهية. فكيف ينقلب النحو من جنبه المضاف حتى يذهب إلى كيف الكيفية؟ سواء كان تأويلهم المقول على الموضوع حقاً أو لم يكن. ونسوا أنهم علموا، أن الأشياء المتباينة الخواص، لا يحمل منها على آخر، فإذا كان كل نحو في ذاته، وماهيته، محمولاً عليه الكيف، ولا شيء من الكيف يقال عليه المضاف في ماهيته على أن لا يكون له وجود، إلا ما هو به مضاف لا على أنه لا يعرض له الإضافة، أنه يلزم من ذلك أن يكون لا شيء من النحو يقال عليه المضاف في جوهره، وكل علم عندهم نوع من المضاف، فيقال عليه المضاف في جوهره، فيلزم أن لا شيء من النحو بعلم، وهذا خلف.

لكنه لا يجب أن تلتفت إلى هؤلاء، بل تفهم أن ما قيل في قاطيغورياس، كان الغرض فيه ما أومأنا إليه. لكن، لقائل أن يقول: إن حكم النحو حكم العلم، فإن النحو نحو بالقياس إلى شيء هو إعراب اللغة. والجواب عن ذلك، أن إعراب اللغة

ليست ماهيته، من حيث هو إعراب اللغة، مقولةً بالقياس إلى النحو، فكيف يكون النحو مضافاً إليه؟ والمتضايفان كما علمت، كل واحد منهما، مقول بالقياس إلى الآخر، لكن إعراب اللغة، مقول بالقياس إلى النحو، من حيث هو معلوم، حتى لو كان إعراب اللغة موجوداً ألف سنة ولم يعلم لم يكن مقولاً بالقياس إلى النحو. فإذا كان كذلك، فمقابل المعلوم، من حيث هو معلوم، العلم أو العالم من حيث هو عالم، فلما لحق إعراب اللغة المعلوم، فصار إعراب اللغة معلوماً ما، صار بإزائه هيئة نفسانية، هي علم.

فالهيئة النفسانية التي هي علم، جملتها مقولة بالقياس إلى هذه الجملة، فإذا فصلت الهيئة، فالتفت إلى كونها هيئة ولم يلتفت إلى ما عرض لها من إضافة إلى خارج صار بها علما، كان وجوداً غير مضاف. وكذلك إذا التفت إلى إعراب اللغة، وفصلت عنه كونه مطابقاً له هيئة نفسانية، حتى زال عنه أنه معلوم، كان وجوداً غير مضاف. وكذلك هذا الرأس: فإنه من حيث هو رأس، مضاف إلى البدن من حيث هو ذو رأس. فإذا اعتبر الجوهر المشار إليه، ولم يجب أن يكون النظر إليه من حيث هو هذا، نظراً في أنه رأس، كان له وجود خاص، وكذلك في جانب ذي الرأس. نعم الإضافة اللاحقة هناك، لازمة للهيئة التي في النفس، وليست لازمة للرأس؛ فكذلك الرأس نفسه إذا حصل لم يجب تحصيل الآخر.

وليس إذا قلنا: إن أحد المضافين الحقيقيين، إذا عرف بالتحصيل، عرف الآخر بالتحصيل، لزم عكسه، أن كل ما لزم العلم بتحصيل مضايفه، عند العلم بتحصيله، فهو مضاف حقيقي، بل قد يكون هذا في المضاف الحقيقي، ويكون أيضاً فيما لا ينفك عن ملازمة الإضافة له، فإن ذلك إنما ورد هناك، ليس لأن يبيّن أن كل ما كان ذلك شأنه، فهو مضاف حقيقي، بل أن يبيّن، أن ما ليس ذلك شأنه، فليس مضافا حقيقيا، فيزول الشك المذكور في الجواهر، وكان تصحيحه واحتجاجه، يتوجه إلى أن المضاف الحقيقي الذي وجوده هو أنه مضاف، إذا عرف بالتحصيل، عرف كذلك مضايفه. وكان الجوهر وأشياء أخرى عددت ليس كذلك؛ فتحل الشبهة.

فإنه ما أورد مورد ذلك البيان بيانه وحجته إلا على هذا، ولم يتعرض لعكسه، ولا زعم أن هذه خاصية للمضاف الحقيقي وحده بوجه من الوجوه، ولا كانت له

إلى ذلك حاجة، بل إلى هذا على ما بينا. وأضاف إليها، أن الرأس وما يجري مجراه ليس كذلك، فأنتج أنه ليس من المضاف الحقيقي، وقد بيّنا ذلك الموضع على ما يجب.

الفصل الخامس

فصل (هـ) في الأين وفي متى

وأما الأين، فإنه يتم بنسبة المتمكن إلى المكان الذي هو فيه، وحقيقته كون الشيء في مكانه. وقد علم، فيما سلف، أنه كيف يباين المضايف. وهو جنس لأنواع. فإن الكون فوق أين، والكون تحت أين، والكون في الهواء أين، وفي الماء أين. ومن الأين ما هو حقيقي أولي، وهو كون الشيء في المكان الحقيقي له؛ ومنه ما هو ثان غير حقيقي، مثل كون الشيء في المكان الثاني الغير الحقيقي، كقولهم في السماء وفي الماء. ولا يكون جسمان موصوفان بأين واحد بالعدد، والأين أول حقيقي، ويكونان موصوفين بأين واحد بالعدد والأين ثان غير حقيقي، كجسمين يكونان في السوق معا.

ومن الأين ما يكون مأخوذاً بذاته، ككون النار فوق، على أنه في باطن سطح السماء، ومنه ما هو عارض له، ككون الحجر في الهواء. وربما كان في الأين إضافة، ككون الهواء فوق، بالقياس إلى الماء، لأنه في مكان هو أقرب إلى فوق، من مكان الماء. والأين منه جنسي وهو الكون في المكان؛ ومنه نوعي كالكون في الهواء؛ ومنه شخصي ككون هذا الشيء، في هذا الوقت من الهواء، وهو مكان ثان، أو مثل كون هذا الجسم في هذا المكان الحقيقي المشار إليه.

وقد زعم بعض المتقدمين، أن الواحد من الأين قد يوجد فيه جواهر كثيرة، كعدة في السوق. وقد غلط وأجابه بعض الحدث بما أعبر عنه، قال: إنه ليس الأمر كذلك، فإن الأين الحقيقي لا يوجد فيه هذا المعنى؛ وأما الأين الغير الحقيقي كالكون في السوق، فليس هو نفس السوق، فإنه وإن كان لا بد من أن يكون السوق مكاناً ثابتاً مشتركاً فيه، فليس الأين هو السوق، بل كون زيد في السوق، هو الأين،

وهو صفة لزيد بها زيد كائن في السوق. وليس بها بعينها عمرو كائنا في السوق، وإن كان السوق واحدا، فنسبة زيد إليه، من حيث هو زيد، غير نسبة عمرو غيريةً بالعدد، وهذا كالبياض، فإنه وإن كان يتحد بالنوع، فقد يتكثر العدد.

ثم أن بعض المتحذلقين، أعان المتقدم، ولم يرض بهذا الجواب، فقال: ليس حال الأين كحال البياض، فإن البياض الذي في زيد، إذا عدم، لم يجب أن يعدم الذي في عمرو، وأما السوق فيكون واحدا للجماعة. وحسب أنه عمل شيئا. إذ أرانا أن السوق واحد، فإن كان السوق هو الأين، كان السوق كوناً في المكان لا مكان ما، وكان الشيء إذا سئل عنه أين هو، فيصلح أن يقال: سوق، لا أن يقال: في السوق. فإن كان الأين هو كونه في السوق، فزيد يبطل عنه ببطلان كونه في السوق، وإن لم يبطل كون عمرو في السوق، فهو كالبياض أيضاً. ونقول: إن الأين فيه مضادة، كما في سائر المقولات، فإن الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون في المكان الذي عند المركز، لا يجتمعان؛ فهما معنيان، وقد يوجد لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه، وبينهما غاية الخلاف. وإذ قد يصار من أحدهما إلى الآخر قليلا قليلا، ويكون المصيران متضادين، ويكون هناك أين متوسط بينهما، وأيون أقرب من الطرف الفوقاني في حد الفوقية، وأيون من الجهة الأخرى بالخلاف، فيكون في طبيعة الأين من جهته، لا من جهة جنسيته، بل من حيث خواص نوعيته. وإضافتها أيضاً، أن يقبل الأشد والأضعف. فإن أينين كليهما فوقان، وأحدهما أشد فوقيةً، فعلى هذه الجهة يمكن أن يقع فيها الأشد والأضعف. وأما الكون (فوق) مطلقاً أو (تحت) مطلقاً، والكون في أي حد شئت، مطلقاً، والكون في المكان مطلقاً، فلا يقبل ذلك أشد وأضعف. وفي الكيفية أيضاً، فإن السواد الحق لا يقبل أشد وأضعف، بل الشيء إلى هو سواد بالقياس عند شيء، هو بياض بالقياس إلى آخر. وكل جزء من السواد يفرض، فلا يقبل الأشد والأضعف في حق نفسه. ويجب أن يترك هذا، في هذا الموضع، بل له مكان أليق به من الفلسفة.

فإن لقائل أن يقول: إن السواد ليس من حيث هو مضاف، يقبل الأشد والأضعف بل لطبيعة كيفيته، وأما الأين، فإنما يقبل ذلك، من حيث إضافة تعرض لأينيته؛ وهو قرب وبعد من الطرف. ثم إذا اشتغلت بتوضيح الحق في جميع هذا،

كان خروجاً إلى صناعة أخرى. فلنسلم الآن لهذا القائل، إن الأين إنما يقبل من حيث هو مضاف، لا من حيث هو أين؛ ولنترك القول في أمر السواد والبياض منهما.

وأما "متى" فإنه أيضا نسبة ما للشيء إلى الزمان، وهو في كونه في نفسه أو في طرفه، فإن كثيرا من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة، ولا يقع في الأزمنة، ويسأل عنها: "بمتى "، ويجاب. وإذا نسب الشيء إلى الزمان، فإما أن ينسب إلى زمان أول مطابق له ولا يفضل عليه، كقولهم: كان هذا الأمر وقت الزوال؛ وإما زمان أعم من ذلك يكون نظير السوق في الأين، كقولهم: كان هذا في سنة كذا، ولم يكن في جميع السنة، بل في جزء منها، وليس الزمان المطابق، كالمكان المطابق في أنه لا يشارك فيه في النسبة إليه؛ بل الزمان الواحد الحقيقي المعين، تنسب إليه أشياء كثيرة، فيكون كل واحد منها فيه على سبيل المطابقة. لكن مع ذلك، فإن كل واحد كائن فيه، تكون هي نسبة الخاصية إليه، التي لو عدمت لبقيت نسبة خاصية للأخرى، وإن كان المنسوب إليه واحدا نظير ما قلنا في النسبة إلى السوق، ولا نحتاج أن نطول بذكر ما قاله المتقدم المذكور في "متى "؛ وفيما هو جوابه؛ فإنه إذ قال ما قال في المكان؛ فهو قوله في الزمان.

أقول: وقد هوّل فاضل المتأخرين في "العبارة" عن "المتى" الخاص تهويلا مفرطا، فقال: إن "متى" نسبة الشيء إلى الزمان، الذي يساوق وجوده، وتنطبق نهايتا، على نهايتي وجوده، أو زمان محدود، هذا الزمان جزء منه. وذلك أنه ذكر نهايتي وجوده، فإما أن يعني به نهايتي مقداره، أو نهايتي حركته، أو نهايتي زمان وجوده، أو نهايتي متاه ونسبته إلى زمانه فإن عنى نهايتي مقداره، فليس ينطبق عليهما نهايتا زمانه؛ وإن عنى نهايتي حركته، فيختص بذلك المتحرك المتصل الحركة أو الحركة نفسها، وليس الغرض متجها إلى هذا وحده؛ وأما نهايتا زمان وجوده حاصلا، فلا ينطبق عليهما نهايتا زمانه، بل هما هما؛ وأما نهايتا النسبة، فيمكن أن يجعل له وجه تأويل، فيقال: إن معناه أن متاه، هو نسبته إلى زمان تنطبق نهايتاه على نسبتين له إلى نهايتي هذا الزمان، ثم لا نسبة له قبل أولاها ولا بعد أخراها إليه. فيجب أن يفهم قوله على هذا الوجه. لكن نسبة الشيء إلى "الآن"

الذي يقارنه عسى أن يظن بها أنها ليست من مقولة "متى" بذاتها، فإن كان ذلك كذلك، فكان هذا الرسم غير صحيح، وذلك لأن كون الشيء في آن ما، لا يحمل عليه هذا الحد، وهو من مقولة "متى"، لكن الحق أن "الآن" لا يصح إليه نسبة معقولة، محتمل أن يكون بها جواب "متى" إلا أن يشار إلى الذي يتحدد بذلك "الآن" فيكون للشيء نسبة إلى الزمان، لا على أنه فيه بل على أنه في طرفه، ومع ذلك يكون "آنا ".

فهذا يفسد ما قاله هذا الفاضل، اللهم إلا أن يحكم بأن النسبة إلى الآن ليست من مقولة "متى "، لكنها لا مقولة لها تليق بها غير هذه المقولة، ولا نعلمها غير داخلة في مقولةٍ أصلاً؛ ثم بعد هذا يظن كأن الاشتغال به يخوض بالمبتدئ فيما لا يعنيه.

واعلم أنه كما لم تكن الإضافة معنى مركبا يوجب تركيب تركيبها بين شيئين، إذ لم يكونا جزأين منها، بل كانا أمرين خارجين عنها، حين تتعلق بهما، كذلك الأين "ومتى" لا يجب أن يظن فيهما تركيب، بسبب أن لكل واحد منهما نسبة إلى شيء؛ فإن النسبة، ليست المنسوب، ولا المنسوب إليه جزء منها حتى تكون الجملة هي النسبة، فتكون النسبة حينئذ جزءا لذاتها، إذ الجملة تحصيل جملة من الأشياء ومن الجمع نفسه؛ فيكون الجمع كالصورة، وهما كالمادة، والمجموع كالمركب، والجمع جزء من المركب، كالصورة؛ وإذ هذا محال، فليس الأين، ولا "متى"، مركبا.

الفصل السادس

فصل (و) في باقي المقولات العشر

وأما (الوضع)، فقد تبين لك أنه اسم يقال على معانٍ، وأن الذي هو المقولة، فهيئة تحصل للتمام أو الجملة، لأجل نسبة تقع بين أجزائها وبين جهات أجزائها، في أن يكون لبعضها عند بعض مجاورة المعتبر بجزئيته لا ذلك فقط، بل يخالف

مع ذلك بالقياس إلى أمور غير الموضوع المعتبر بجزئيته، إما أمكنة حاوية وإما متمكنات محوية وجهات، وهذا كالقيام، والقعود، والاستلقاء، والانبطاح.

ولا أحتاج أن أزيدك على ما سلف بياناً وشرحاً وتفصيلاً وتطويلاً، بل اعلم أن (الوضع) قد يكون فيه تضاد، فإن الهيئة الحادثة من وضع، تصير الأجزاء لها إلى جهات مضادة لجهات أخرى، هي هيئة مضادة للهيئة المخالفة لها، كالاستلقاء، والانبطاح. وذلك إذا كانت الأجزاء لا تتخالف بالعدد فقط، بل بالطبع. ومثال هذا، أن المكعب الذي له ست جهات، لا اختلاف فيها إذا وضع وضعاً حتى صار هذا السطح منه (فوق)، وهذا يمينا وهذا شمالا، وكذلك إلى آخرها. ثم غير حتى صار هذا الذي هو "فوق "، هو "تحت" والذي هو "تحت" هو "فوق"، فإن حال جملة الموضوع، في تناسب ما بين أجزائه، محفوظة واحدة بالعدد، ووضعه، لا يخالف الوضع الأول بالنوع بل هو كما كان، لكن هذا الوضع مخالف لذلك بالعدد؛ وأما هيئة الجملة فمحفوظة، ولا يتخالف الوضعان بالحد، بل بالتخصيص الجزئي، وذلك لأن الجهات، هي التي كانت بأعيانها، والأجزاء والأطراف التي تليها هي مثل التي كانت لا تخالفها بأنواعها بل بأعدادها.

وأما لو كان بدل المكعب المتشابه الأضلاع، شجرةٌ، أو إنسانٌ، فنصبا على ساقيهما ثم قلبا ونكسا، فإن حد الأمرين مختلف. فإن حد الأول وضع هيئة حاصلة للشيء من حصول ساقه كذا وحصول رأسه كذا، وحد الثاني مخالف لذلك، لا بسبب أن الساق والرأس إنما يتخالفان بالعدد فقط، بل هما يتخالفان أيضا في المعنى والطبيعة. فإذا كان حد الهيئتين متخالفين، وبينهما غاية الخلاف، وموضوعهما واحد، فهما متضادان. وأما هنالك فإنما كان تتخالف الخصوصية الجزئية دون الحدود، إذ كان سطح ما منه "فوق" فصار "تحت" وصار الآخر "فوق"؛ وذلك السطح، إنما يغاير السطح الآخر بالعدد، مغايرة ليست في حدين، والأضداد هي التي لها طبائع متباينة، وحدود متخالفة، وتتخالف بالنوعية لا بالشخصية. وكما أن الجسم لا يجتمع فيه البياض الحادث أمس، من حيث هو ذلك البياض الأمس، والبياض الحادث اليوم، من حيث هو هذا البياض، وهما يتعاقبان على موضوع واحد، وليسا يتضادان، إذ ليس بينهما غاية الخلاف، ولا خلاف بأمر

داخل في اللونية، فكذلك، وإن كان لا يجتمع فيه ذلك الوضع الشخصي وهذا الوضع الشخصي، ويتعاقبان فيه، فليسا بمتضادين، إذ ليس بينهما غاية الخلاف في الطبع وفي حقيقة الوضع. وبعد ذلك، فإن الوضع يقبل الأشد والأضعف على نحو قبول الأين، ولا يقبله على نحو لا قبول الأين، ولأن قولنا قيام وجلوس قد يقال على الحركة إلى حصول هذا الوضع ويقال على الهيئة الحاصلة. فاعلم أن القيام الذي من الوضع، هو القار منها. لا حالة "أن يقوم".

وأما مقولة الجدة، فلم يتفق لي إلى هذه الغاية فهمها، ولا أحد الأمور التي تجعل كالأنواع لها أنواعا لها، بل يقال عليها باشتراك من الاسم أو تشابه، وكما يقال الشيء من الشيء، والشيء في الشيء، والشيء على الشيء، والشيء مع الشيء. ولا أعلم شيئاً يوجب أن تكون مقولة الجدة جنساً لتلك الجزئيات، لا يوجب مثله في هذه المذكورة، ويشبه أن يكون غيري يعلم ذلك، فليتأمل هنالك من كتبهم. ثم إن زيف بعضها من أن يكون أنواعاً وجعل تواطؤ هذه المقولة بالقياس إلى بعضها دون بعض، وجعل الاشتراك في اسمها بالقياس إلى الجملة أو الآخرين، وعنى به أنه نسبة إلى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب إليه، فليكن كالتسلح والتنعل والتزين ولبس القميص؛ وليكن منه جزئي ومنه كلي ومنه ذاتي، كحال الهرة عند إهابها؛ ومنه عرضي، كحال الإنسان عند قميصه ولنفصل هذا المهم من المقولات العشر إلى ما أوثر أن نفصل إليه، ففيه مجال.

وأما مقولة "أن يفعل" و" أن ينفعل "، فيتوهم في تصورها هيئة توجد في الشيء لا يكون الشيء قبلها ولا بعدها ألبتة في الحد الذي يكون معها من الكيف أو الكم أو الأين أو الوضع، بل لا يزال يفارق على اتصاله بها الشيء أشياء، ويتوجه إلى شيء ما دامت موجودة، كالتسود ما دام الشيء يتسود، والتبيض ما دام الشيء يتبيض، والحركة من مكان إلى مكان. فالشيء الذي فيه هذه الهيئة على اتصالها، فهو منفعل وينفعل، وحاله هي أن ينفعل، والشيء الذي منه هذه الهيئة على اتصالها، فهو من حيث هو، منسوب إليها، فحاله هي أن يفعل. فأما أن هذا يكون في الكيف وحده أو في سائر هذه، فأمر نستقصيه، وأحواله وأقسامه في الكلام الطبيعي. فإن الناس قد اختلفوا، فبعضهم خصص هذه المقولة بأنها يجب أن تكون تغيراً في

الكيفية فقط، وأما العام لها ولغيرها، فمن الأمور التي تقع في مقولات كثيرة. وبعضهم يجوز أن تكون جامعة للأنواع كلها بمعنى واحد، وتحقيق هذا لك في الطبيعيات.

واعلم أنه إنما قيل "أن ينفعل" و"أن يفعل"، ولم يُقَل انفعال وفعل، لأن الانفعال قد يقال أيضا للحاصل الذي قد انقطعت الحركة إليه، فإنه يقال: في هذا الثوب احتراق، إذا كان حصل واستقر، ويقال: انفعال، إذا كان الشيء بعد في الحركة، وكذلك القطع، الذي هو الفعل، قد يقال عند استكماله، وقد يقال حين ما يقطع.

وأما لفظة، "أنه ينفعل"، "وأنه يفعل"، فمخصوص بالحالة التي فيها التوجه إلى الغاية، وكذلك القيام، الذي هو النهوض والجلوس الذي هو المصير إلى الأمر الذي يستقر، فيسمى أيضا جلوسا، هما اللذان إما أن يكونا من هذه المقولة، أو يناسبا هذه المقولة.

وأما هيئة القيام المستقرة، وهيئة القعود، فهما من الوضع. كما أن هيئة الاحتراق من الكيف، وهيئة تمام النشء، هو من الكم، وهيئة الاستقرار في المكان، هو من الأين. إنما هذه المقولة، وما يناسبها، هي ما كان توجهاً إلى إحدى هذه الغايات، غير مستقر من حيث هو كذلك.

وهذه المقولة تقبل التضاد، فإن التوجه من ضد إلى ضد، يخالف بالحد التوجه من ذلك إليه، وموضوعهما واحد وبينهما أبعد الخلاف، وذلك كابيضاض الأسود، واسوداد الأبيض؛ وكصعود السافل ونزول العالي. وأيضاً فإنها قد تقبل الأشد والأضعف، لا من جهة القرب إلى الطرف الذي هو السواد، فإن القرب من ذلك، وهو حد، مبلوغ إليه من السواد، بالقياس إلى الاسوداد الذي هو سكون في السواد. وفرق بين الاسوداد، أعني الحاصل القار، وبين السواد. فإن الاسوداد يعقل على أنه غاية حركة، وأما السواد فلا يحتاج في تعقله سواداً إلى أن يعقل حركة إليه. واعلم أن تسوداً يكون أشد من تسودٍ، إذا كان أقرب من الاسوداد الذي هو الطرف، والسواد أشد من السواد إذا كان أقرب من السواد الذي هو الطرف. وأيضاً فإن الاسوداد قد يكون أشد من جهة السرعة، إذا كان أسرع اسودادا، وهذا أيضاً يتم

بنسبته إلى الاسوداد، فإن الأسرع يوصل إليه قبل الأبطأ، فيكون أسرع لأنه أقرب زماناً من الاسوداد. لكن الفرق بين الاعتبار الأول، وهذا الاعتبار، أن الاعتبار الأول يجعل حركتين، متساويتي السرعة في ظاهر الأمر. لكن إحداهما مبتدئة من حد أقرب إلى البياض، والأخرى من حد أبعد منه، واستمرارهما على نمط واحد بسرعة متشابهة؛ لكن أحدهما، لأنه أقرب فقط، يقال: هو ذا يسود أشد من الآخر. كمن يتحرك حركة مساوية لحركة أخرى وكلاهما تصعدان، لكن أحدهما ابتدأ من أعلى، والآخر من أسفل، فيكون ذلك يصعد أشد من هذا الآخر، بهذا الوجه.

وإن كان البحث المستقصى لأمثال هذه الأشياء في العلم الطبيعي، يمنع من هذا، وإنما تجوز هذه المناسبة إذا كان المقطوع واحدا بعينه واختلف الزمان، فأقصرهما زماناً هو الأشد دون غيره. وقد جرت العادة بأن يتلى ما سلف ذكره، بالقول على المتقابلات؛ فلنقل أولا ما يجب أن يعتقد فيها ثم لنقبل على الوجه الذي قيل فيها في هذا الكتاب.

الباب التاسع

الفصل الأول

فصل (أ) في المتقابلات

فنقول: إن المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد معا. وكل شيئين لا يجتمعان في موضوع واحد، فإما أن لا يجتمعا على سبيل أنّ شيئا واحدا لا يوصف بهما بالمواطئة، بأن يكونا مقولين عليه، بأن الشيء هو هذا وذاك، كما يكون الشيء الواحد حيا وأبيض معا، أو على سبيل أن الشيء الواحد لا يوصف بهما بالاشتقاق أيضا، وذلك بأن يتمانعا من حيث الكون فيه أيضا.

والقسم الأول يكون أحدهما في قوة سالب[1] الآخر، كالفرس واللافرس، فلا يخلو إما أن يكون الاعتبار من حيث السالب منهما سالب فقط، أو من حيث هناك زيادة معنى إيجابي لزمه السالب، كما إذا جعلنا المتقابلين أو الشيئين المذكورين: الزوج والفرد، وجعلنا الفرد، ليس كونه فردا، هو أنه ليس بزوج فقط، بل إنه أمر زائد على ذلك. فليكن الأول، هو تقابل النفي والإثبات، إما بسيطا، كما هو فرس

(١) علامة السوالب في تلك الألسنة أن يكون حرف السلب فيما ليس فيه سور أصلا ولا جهة مع الكلم الوجودية.
وأما في ذوات الأسوار تمع السور.
فإذا لم يكن حرف السلب مع الوجودية، فيما ليس فيها سور ولا جهة، ولا مع السور أو الجهة فيما له سور أو جهة، كانت القضية حينئذ عندهم موجبة، كان محمولها اسما محصلا، أو اسما غير محصل.

لما ليس بفرس من حيث ليس بفرس؛ وإما مركبا، كقولك زيد فرس زيد ليس بفرس. والأول لا صدق فيه ولا كذب، والثاني فيه صدق وكذب، ويشتركان في أنه ليس فيهما إشارة إلى وجود من خارج، بل اعتبار أحكام عقلية. فإنه لو كان اللافرسية من حيث هي لا فرسية، شيئا له وجود بوجه، لكان الماء فيه سلوب موجودة بالفعل لا نهاية لها، لأنها ليست بحجارة، ولا مثلث، ولا ثنائية، ولا رباعية، ولا أمر من الأمور التي لا تتناهى، وكأن يكون نسب سلبية حاصلة فيه لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا متضاعفة بلا نهاية ولا غاية، إذ كان لكل جملة تفرض سلب مستأنف، بل هذا شيء في اعتبار العقل وفي القول.

ومن خواص هذا القسم، أنه لا يمنع اجتماع ما يقع عليه من المتقابلين في موضوع واحد، بأن يكونا فيه، لا بأن يكونا عليه. وذلك لأن الرائحة ليست طعما، وتُقابل الطعمَ من حيث ليس طعما، ويجتمعان في موضوع على سبيل الوجود في موضوع، فكل ما لم يجتمع في موضوع على سبيل الوجود فيه، فليس يجتمع في موضوع على سبيل القول عليه، ولا ينعكس. ثم إن المتقابلين اللذين أوردناهما، يختلفان في أن تقابل الفرسية واللافرسية لا صدق ولا كذب فيه، وتقابل "أن زيدا فرس" لقولنا "زيد ليس بفرس" فيه صدق وكذب.

وأما القسم الآخر، فمثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون، ومثل أمور أخرى تجري مجراها. فلنقل أولا: إنه لا شك أن الفرس واللافرس يعدان في المتقابلات، وكذلك قولنا: "زيد فرس"، مقابل لقولنا: "زيد ليس بفرس". وكذلك الزوج والفرد يعدّان من المتقابلات؛ وكذلك العمى والبصر يعدّان من المتقابلات؛ وكذلك الحركة والسكون يعدّان من المتقابلات؛ وكذلك الحرارة والبرودة يعدّان من المتقابلات؛ وكذلك الأبوة والبنوة يعدّان من المتقابلات.

والأشياء التي تتعرض لها هذه الأحوال، يحكم عليها بأنها تتقابل بسببها؛ وصور هذه الأشياء متخالفة، فإن الفرس جوهر، ويقابله اللافرس لا محالة، على قياس مقابلة الفرسية، إن كانت عرضا. ولتسلم ذلك للافرسية، بل خذ مكانها النفس واللانفس، أو شيئا آخر مما هو جوهر ليس مشتق الاسم من عرض. وأما القضية

فهي عرض، والفرس واللافرس ليس يتقابلا التقابل[1] الذي للنقيضين، إذ لا صدق هناك ولا كذب، ولا يتقابل على سبيل الإضافة، ولا على سبيل التضاد، إذا كان تقابل التضاد ما يكون فيه جواز تعاقب على موضوع واحد، بشرائط ذكرت. وأما الزوج والفرد، فليس لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه، بل جنس واحد، لموضوعين لهما، لا يفارقانه. وأما العمى والبصر، فيشارك السكون والحركة، فإن العمى ليس معنى مقابلا للبصر، بل هو عدمه، وكذلك السكون للحركة، لكن السكون يعاقب الحركة على موضوع واحد، وأما العمى فلا يعاقبه البصر.

وأما المتضايفان، فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع، أو اشتراكهما في موضوع، حتى يكون الموضوع، الذي هو علة لأمر ما، يلزمه لا محالة إمكان أن يصير فيه معلولا، أو يكون هناك موضوع مشترك. وإن كانت العلية والمعلولية من المضاف، فأول ما ينبغي أن يطلب، أنه هل يمكننا أن نجد لهذه كلها معنى جامعا، ولو على سبيل التشكيك في التقديم والتأخير، إن لم يكن على سبيل التواطؤ البحت، أو لا نجد لها معنى جامعا؟ لكن التقابل مقول عليها، فيشبه أن يكون التقابل الأول هو نظير ما للفرس للافرس، الذي يمنع اجتماع طرفيه، قولا على موضوع، وإن لم يمنع ذلك، وجودا في موضوع. فإنه لا يكون شيء واحد هو رائحة ولا رائحة، ويكون شيء واحد فيه رائحة وما ليس برائحة، ولست أقول: إنه يجتمع في شيء أن يكون فيه رائحة وليست فيه رائحة، فإن هذين لا يجتمعان. وليس قولنا إن فيه رائحة وليس فيه رائحة، هو قولنا فيه رائحة وما ليس برائحة؛ ولا يقال إنه رائحة. فإذن تقابل: أن فيه رائحة وليس فيه رائحة، هو من القسم الأول

---

(١) أقسام التقابل أربعة: أولها: الإيجاب والسلب كقولنا: "فرس، ولا فرس"؛ أو "زيد كاتب، زيد ليس بكاتب" وهو بحسب القول.

وثانيها: التضايف - وقد مر ذكره. وثالثها: التضاد، ورابعها: الملكة والعدم.

الضدان:

والمشهور أن "الضدين" أمران ينسبان إلى موضوع ولا يمكن أن يجتمعا فيه، كالذكورة والأنوثة، والتحقيق يقتضي كونهما موجودين - في غاية التخالف - تحت جنس قريب يصح منهما أن يتعاقبا على موضوع أو يرتفعا عنه، كالسواد والبياض.

الذي على سبيل الحمل؛ فلذلك يحمل على التفاحة أن فيها رائحة، فيقال إن التفاحة فيها رائحة، ولا تحمل رائحة على التفاحة، حتى يقال: إن التفاحة رائحة، فلذلك هي موجودة "في"، لا محمولة "على".

فجميع الأشياء المتباينة الطبائع تكون متقابلة، من حيث إن كل واحد منها ليس هو الآخر. وهذا هو تقابلٌ أول، ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع إلى اعتبار الوجود في الموضوع. فجعلت حال الأمور التي تشترك في عام أو خاص، تكون موجودة فيه بالقوة معا، ولا تجتمعان بالفعل معا، تقابلا. فبعضه يختص بالقول، من حيث هو حكم، كالإيجاب والسلب، الذي موضوعها المحمولات والموضوعات تتعاقب فيه ولا تجتمع معا، وهذا بحكم القول. وليس في الوجود حمل ولا وضع. وبعضه يكون من خارج، فمن ذلك ما تكون الشركة فيه عام، ومنه ما تكون الشركة فيه خاص معين، ويكون المشترك فيه طبيعة هي بالقوة كلا الأمرين، لكن لا يجتمعان فيه بل يتعاقبان عليه.

فالمتقابلات تقال على هذه التي بعد الباب الأول، بمعنى أنها معان اشتركت في موضوع لها أن توجد فيه، إلا أنها لا تجتمع فيه، فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لأقسام له كالأنواع، إما أقسام محققة، وإما أقسام بحسب ما يصلح للمبتدئ، وتكون أسهل على متعلم قاطيغورياس.

فلنقسم الآن على الوجه الذي ينبغي أن يفهم عليه الاصطلاح الذي في قاطيغورياس، وهو غير المصطلح عليه في العلوم، ومَنْ تجشم أن يجمع بين الأمرين فقد عنّى نفسه. أما القسمة التي في قاطيغورياس فتخرج على هذا الوجه: المتقابل إما أن تكون ماهيته مقولة بالقياس إلى ما هو مقابل له، وإما أن لا تكون. فإن كانت ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره، فهو تقابل المضاف كالأبوة والبنوة. أما أنه تقابل فلأن الأبوة والبنوة وما يجري مجراهما، تشترك لا محالة في موضوع، إما عامي كالإنسانية بل والجوهرية بل كالموجود أو غير ذلك، وإما خاص كهذا الإنسان يكون يمينا لزيد ثم يصير شمالا له. وأما أنه مع التقابل، مقول الماهية بالقياس، فأمر لا شك فيه. وأما الذي ليست ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره، فإما أن يكون الموضوع صالحا للانتقال من أحد الطرفين بعينه إلى الآخر من غير انعكاس، وإما

أن لا يكون كذلك، بل يكون صالح الانتقال من كل واحد منهما إلى الآخر، أو ولا عن أحدهما إلى الآخر لأن الواحد لازم له؛ فيسمى القسم الأول تقابل العدم والقُنْية، ونعني بالقنية، لا مثل الإبصار بالفعل، ولا مثل القوة الأولى التي تقوى على أن يكون لها بصر، بل القنية أن تكون القوة على الإبصار، متى شاء صاحبها، موجودة، فإنَّ فقْد القوة الأولى ليس بعمى، ولا فقد الإبصار بالفعل، بل الإبصار بالفعل، وإن لا يبصر بالفعل لكن بالقوة، هما أمران يتعاقبان على الموضوع تعاقب الحركة والسكون؛ إنما ذلك هو فقد ما سميناه قنية، فحينئذ، لا يمكن أن يبصر ألبتة، بل عمى لا يعود الموضوع معه إلى الإبصار مرة أخرى. فالعدم الذي هاهنا، ليس هو العدم الذي يقابل أي معنى وجودي شئت، بل الذي يقابل القنية؛ فإن العدم يقال على وجوه، ولسنا نريد الآن أن نحصي جميعها، بل ما يعنينا في هذا الموضوع، فنقول:

إنه يقال للشيء عدم كذا، ويشار إلى حال ما للمادة في كونها خالية من الشيء الذي يخليها، والشيء الذي له معنى وجودي سواء كان قارنها ما خالف ذلك الشيء الوجودي، أو لم يكن، مثل عدم السواد فيما من شأنه أن يسود، سواء كان هناك بياض خالف السواد في موضوعه أو لا يكون، بل يكون إشفاف مثلا فقط ولا لون ألبتة. فإنه إذا كان هناك بياض، فليس البياض وعدم السواد في ذلك المحل شيئا واحدا، ولو كانا أيضا متلازمين، بل البياض معنى قائم بإزاء السواد؛ فهذا وجه من وجوه اعتبار العدم ومقابله. والآخر، العدم الذي يعتبر بشرط أن يزول المعنى الوجودي ولا يخلفه شيء، كالسكون. فإن الذي ينزل، إنما يقال له في وقت آخر إنه ساكن عادم الحركة، لا إذا كان ليس ينزل، فقط إنما هو يصعد، ولكن عندما لا يكون فيه حركة مكانية ألبتة، فهذا العدم بالحقيقة مقابل للجنس، الذي هو هاهنا الحركة المكانية مطلقة. وقد يقال عدم، بشرط فقدان الشيء الذي من شأنه أن يكون لفاقده من الموضوعات، وفي الوقت الذي من شأنه أن يكون له، حتى لا يقال إن في النطفة عدم الإنسانية بهذه السبيل، ولا في الصبي عدم الإيلاد إذ ليس وقته.

ومن العدم ما يقال قبل الوقت، كالمرد، فإنه لا يقال لمن عدم اللحية في وقت الإنبات بسبب داء الثعلب إنه أمرد. ومنه ما يقال بعد الوقت، كالصلع، يكون بعد وقت

الوقور، والنعم، ومنه ما هو بالقياس إلى الجنس، لا إلى النوع، مثل العجمة بإزاء الناطق؛ أو إلى النوع، لا إلى الشخص، مثل حال المرأة إلى الرجل؛ ومنه ما هو بالشخص على الأقسام المذكورة. وهذه كلها لا يلتفت إليها في هذا الكتاب. إنما العدم المقصود فيه، هو العدم الذي هو فقدان القنية في وقتها، أي فقدان القوة التي بها يمكن الفعل إذ صار الموضوع عادما للقوة، فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم. كالعمى؛ وأما القنية فستزول إلى العدم. فهذا هو التقابل العدمي المذكور في قاطيغورياس.

وأما القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرناهما أولا، وما دخل فيه، فجميعه سمي في قاطيغورياس أضدادا، كان أحدهما وجوديا، والآخر عدما بالوجه المذكورة للعدمي، أو كان كلاهما وجوديا. وكذلك إن كان الموضوع ينقل من كل واحد منهما إلى الآخر، أو كان أحدهما طبيعيا لا ينتقل عنه ولا إليه، كالبياض للجص. وسواء كان الموضوع واحدا بعينه، كالماء للتسخن والتبرد، أو كان معنى عاما، مثل العدد للفردية والزوجية، فإنه ينسب إليهما من حيث يوجد عددا على الإطلاق، لا من حيث هو عدد معين. وهو من حيث هو عدد معين، لا يصحب إلا إحداهما، ومن حيث هو عدد غير معين لا يجب أن يقبل إحداهما دون الأخرى. وسواء كان الشيئان بينهما واسطة، فلا يجب أن يكون الموضوع، إذا خلا عن أحدهما، وجد فيه الآخر أو لم يكن كذلك، بل كان إما طبيعيا لا يفارق، وإما بحيث إذا خلا عن الآخر لزمه الثاني، كالصحة والمرض، فإن جميع هذه، نسميها أضدادا في هذا الموضع من حيث المعنى الجامع، فنسمي الحر والبرد، والصحة والمرض، والزوج والفرد، والحركة والسكون، أضدادا، ولا نبالي بأن يكون أحدهما هو معنى وجودي، والآخر معنى عدمي، وعلى أي أنحاء الأعدام كان، إذا كان ليس عدما، على النحو المذكور.

فلا يجب أن يشتغل المعلم لكتاب قاطيغورياس بأن يجعل العدم غير الضد، قائلا: إن الضد هو ذات تخلف المعنى الوجودي في الموضوع، وإن العدم ليس بذات، بل هو، أن يعدم المعنى الوجودي، فيكون الموضوع خاليا عنه فقط. فإن الضد الذي يقال في هذا الكتاب، ليس يعني به هذا، فإن الحركة والسكون يكونان حينئذ غير متضادين، ولا الزوج والفرد متضادين، ولا الخير والشر، ولا العلم والجهل، ولا أكثر ما ذكر هاهنا. ولا يجب للمتكلف أن يتعرض للاستدراك، كما

فعل بعض الناقضين، فيقول: إن القسمة غير مستوفاة، فإن هاهنا مقابلة غير المقابلة التي للضد، وغير التي للعدم المذكور، مثل مقابلة السكون والحركة، إذ لا تضاد بينهما، ولا السكون والحركة، إذ لا تضاد بينهما، ولا السكون حاله حال العدم المذكور في هذا الكتاب. وليعلم هذا المتكلف: أن التضاد الذي يذكره في كتاب قاطيغورياس، ليس هو ذلك الذي ذهب إليه، وأنه لم يخف على المعلم الأول ما لا يخفى عليه، ولينظر إلى الحدود دون الأسماء، وليعلم أن المبتدئ لا يكف تصور ما يدق من الفروق بين المعاني المتقاربة، فإنه يكتفي منه في تعليم المتقابلات بأن يفاد تصورا ما بنحو من الأنحاء، وإن كان التصور منه لبعضها على نحو التصور العامي؛ ولا يسأم أن يفهم الفرق بين الذات المقابلة للذات، وبين عدم الذات المقابلة للذات، إلا فيما يظهر ظهور العمى. ولا أيضا قول هذا المتكلف، في بعض ما يهذي فيه، أنه قد ترك المعلم الأول التقابل الذي بين الجوهر والعرض، وبين الصورة والمادة، مما يجب أن يلتفت إليه.

ولتعلم أنه ليس يعني بالتقابل، حال كل غيرين متباينين كيف اتفق، بل أما الأول من التقابل فهو تقابل الأيس والليس، وذلك موجود في الجوهر والعرض؛ فإن الجوهر لا عرض، والعرض لا جوهر. وأما ما بعد ذلك، فشرط المتقابلين أن يكونا في موضوع واحد جنسي أو نوعي، على أنهما فيه لا عليه، وهذا الشرط غير موجود بين الجوهر والعرض، فلا تقابل بينهما. أما العلاقة والملازمة فهي إضافة تلزم، إما أحدهما، فيلحق الآخر غير لازم على ما هو الحال في بعض ذوات الإضافة مما قد تبين واتضح، أو تلزم كليهما فيكونان به متضايفين من حيث اللزوم، فعلى هذه الصورة يجب أن تفهم التقابل المذكور هاهنا.

الفصل الثاني

فصل (ب) في شكوك تلحق ما قيل في التقابل

ثم هاهنا مشكلات يجب أن تورد فتحل؛ وذلك أن لقائل أن يقول: إن الحرارة وحدها لا تكون ضدا، بل تكون حرارة فقط، بل إنما تصير ضدا بالقياس إلى

البرودة، وهو إذا أخذت بالقياس إلى البرودة ضدا كانت مضافة، فإنها وإن لم تكن، من حيث هي حرارة، من المضاف، فليست أيضا بمضادة، بل إذا كانت مقيسة كانت ضدا، وإذا كانت مقيسة وضدا، صارت أيضا مضافا، فهي من حيث هي ضد، ماهيتها مقولة بالقياس إلى غيرها، ومن حيث هي ماهيتها مقولة بالقياس إلى غيرها، هي من المضاف، فهي من حيث هي ضد هي من المضاف. فيكون التضاد والمضاف إما شيئا واحدا، أو يكون التضاد شيئا داخلا تحت المضاف. فلا يكون كالقسيم له تحت التقابل. وهاهنا مشكل آخر، وهو أن التقابل، من حيث هو تقابل، من المضاف، ثم المضاف تحت التقابل، وأخص منه؛ وهذا محال، سواء كان دخولاً كما تحت الجنس أو دخولاً كما يكون تحت معانٍ ليست أجناسا، ولكنها لوازم، أو مشككات الأسماء.

بل وما يجب أن يبحث عنه، هل التقابل جنس لهذه أو ليس بجنس، وإن كان جنساً فهل هو جنس أعلى، أو ليس بجنسٍ أعلى؛ فهذه المباحث مما يخلق ان يبحث عنها المنطقي، إذ كان تكلّف الخوض فيها بهذا الفن من العلم أليق. فنقول: إن الحرارة ينظر إليها وإلى البرودة معاً، فتكون الحرارة من حيث هي حرارة ضداً للبرودة، ثم توجد من حيث هي حرارة ضداً للبرودة، ثم توجد من حيث هي ضد مرةً أخرى، فتكون مضافة إلى البرودة، فتكون الحرارة بنفس اعتبارها مع البرودة يصح عليهما معنى حد الضد وهو أنهما كذا وكذا، ولا يصح عليهما معنى التضايف، إذ ليس أحدهما مقول الماهية بالقياس إلى الآخر، وكل واحد منهما منازع للآخر في الموضوع. فصحيح لك أن تقول: إن الحرارة والبرودة كل واحد منهما منازع الآخر موضوعه إن كان مشتركاً، وليس صحيحاً لك أن تقول: إن الحرارة والبرودة كل واحدة منهما مقولة الماهية بالقياس إلى الأخرى؛ لكن صحيح لك أن تقول: إن الحرارة من حيث تنازع وتضاد البرودة في موضوعها مقولة الماهية بالقياس إلى الأخرى. فإذن الموضوع في حمل الضدية شيء، والموضوع في حمل الإضافة شيء، هو إما نفس المحصول الأول، وإما الموضوع مأخوذا مع المحصول الأول ملحوظاً فيه الأخذ مع المحمول الأول. ونفس التضاد شيء، والأشياء المتضادة شيء. والأشياء المتضادة، هي الموضوعات للشيء الذي هو نفس التضاد، ونفس التضاد موضوع للمضاف.

ولك أن تقول: إن الموضوعات للمضادة، إذا أخذت متضادة، صارت بسبب ذلك مضافة، وليس لك أن تقول: إن الموضوعات للمضادة، إذا أخذت مضادة، صارت بسبب ذلك مضادة. فالمضاد إذن غير المضاف، وليس الأمر الذي هو التضاد هو الأمر الذي هو المضاف، وإن كان التضاد يلزمه المضاف من حيث هو تضاد، فهذا حل شك. وأما حل الشك الثاني، فيجب أن تعلم، أن المتقابلات تعرض لها الإضافة، وليست في هويتها بمضافات، فإنَّ كل تقابل من حيث هو تقابلٌ مضاف، وليس كل تقابل بمضاف؛ وفرق بين قولنا: إن كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف، وبين قولنا: إن كل تقابل مضاف. وذلك لأن التضاد من التقابل، وقد علم أن الموضوع له، ليس هو الموضوع للمضاف، كما بينا. لكن الموضوع له، من حيث هو تقابل، يصير موضوعاً للمضاف. فلذلك ليست الأمور المتضادة مقولة الماهية بالقياس إلا أن تقال من حيث هي متضادة، ولا الملكة والعدم من المضاف. ولو كان المضاف أمراً مقولاً على التقابل قولا مطلقا، لكان كل متقابلين فهما متضايفان مطلقا، لا بشرط إلحاق أنهما كذلك من حيث هما بحال كذا، لكن كل متضايف فهو متقابل، وكل متضاد وكل عدم وملكة، وليس كل متقابل من المضاف، فليس إذن المتضايف أعم من المتقابل، فليست الإضافة أعم من التقابل. ومع هذا فإن الذي هو خاص قد يعرض لكل ما له طبيعة العام، باعتبار شرط يصير العام به أخص، وهو هاهنا النظر إليه من حيث هو متقابل، وهذا النظر يخصّصه، فيمنع عمومه لكل ما تحته ويحرّم حمله عليه. ولذلك لا تقول: إن المتضادات هي متقابلات من حيث المتقابلات متقابلات، وإن كنت تقول: إن المتضادات متقابلات، فإن ذلك كذب، بل كونها من حيث هي متقابلات اشتراطا، أخذها بالمعنى الذي هو الموضوع لعموم التقابل، وأخذها بذلك المعنى، كأخذ الحيوانية من حيث هي حيوانية، محذوفة عنها الخصائص بشرط الحذف. فحينئذ يلزم الحيوانية ما لا تحمل على جميع جزئيات الحيوانية، فإن الحيوانية إذا كانت كذلك، يلزمها أن تكون عديمة النطق، وليس كل حيوان عديم النطق. وكأخذها لا في مادة، إذا نظر فيها من حيث ليست في مادة، وليس كل حيوانية كذلك.

وأما التقابل، فليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه، وذلك لأن المتضايف، ماهيته أنه مقول بالقياس إلى غيره. ثم يلحق هذه الماهية أن تكون مقابلا ليس أنها تتقوم بهذا. فإنه ليس هذا من المعاني التي يجب أن تتقدم في الذهن أولا، حتى يتقرر في الذهن، أن الشيء ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره، بل إذا صار الشيء مضايفا، لزم في الذهن أن يكون على صفة التقابل. فالذاتية بشرائطها: غير موجودة بين التقابل وبين الأشياء إلى هي كالأنواع للتقابل، حتى يكون كونها متقابلات داخلة بقوة أو بفعل في الحدود هذه كلها. والقوانين المفيدة في هذه الأعراض ستشرح لك في مواضع أخرى.

والآن، فينبغي أن نستأنف الكلام من رأس، فنقول: أما الفرق بين المضاد والمضاف، فهو أن المضاف مقول الماهية بالقياس، والمتضادات ليست كذلك؛ ولذلك لا نقول: إن الخير إنما هو خير لأجل قياسه إلى الشر كما نقول: إن الضعف ضعف بسبب قياسه إلى النصف، بل نقول إن الخير مضاد للشر، ثم حينئذ نقول: وهو من حيث هو مضاد فهو مضاف. ومما يفارق به المضاد المضاف، أن المتضادات لا تخلو إما أن لا يتعرى الموضوع فيها من أحد الطرفين فلا يكون بينهما واسطة، وقد يتعرى منهما فيكون بينهما واسطة؛ مثال الأول، الصحة، وهي ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مؤوفة. وسواء نسبت إلى البدن كله، أو إلى عضو واحد، وسواء كانت بالحقيقة أو بحسب الحس، فإن الذي بحسب الحس، رسمه بحسب الحس والمرض، حالة أو ملكة مقابلة لتلك، فلا تكون أفعاله من كل الوجوه كذلك، بل يكون هناك آفة في الفعل، ولا يخلو الموضوع عنهما ألبتة، فكذلك الفردية والزوجية. والذي ظن أن بين الصحة والمرض وسطا هو حال لا صحية ولا مرضية، فإنما ظن ذلك لأنه نسى الشرائط التي ينبغي أن تراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط؛ وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه، وأن يكون الجزء واحدا بعينه، والجهة والاعتبار واحدة بعينها. فإذا فرض كذلك، وجاز أن يخلو الموضوع عن الأمرين كان هناك واسطة، فإن فرض إنسان واحد، واعتبر منه عضو واحد، أو أعضاء معينة، في زمان واحد، وجاز أن لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب، بحيث تصدر عنه جميع الأفعال التي تتم بذلك

العضو أو الأعضاء سليمة، وأن لا يكون كذلك، فهناك واسطة. وإن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوى التركيب، أو لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب، إما لأنه أحدهما دون الآخر، أو لأنه لا واحد منهما، فليس بينهما واسطة. ومثال الثاني السواد الصرف، والبياض الصرف، فإن بينهما وسائط ألوان، وقد يخلو الموضوع من كليهما إلى الوسائط، وربما خلا إلى العدم بأن يصير مشفا، فتكون الواسطة، سلب الطرفين مطلقاً من غير إثبات واسطة خلطية من الطرفين. وهذه الواسطة الخلطية، ربما كان لها اسم محل كقولك الأدكن والفاتر، وربما لم يكن لها اسم محصّل، بل إنما يدل عليها سلب الطرفين، من غير أن يعنى بسلب الطرفين السلب الذي لا إثبات تحته، بل يراد به إثبات، كقولهم: لا عادل ولا جائر. وإذا عني بالسلب سلب لا يشير إلى إثبات متوسط، دل عليه بواسطة غير خلطية، كقولهم: السماء لا خفيفة ولا ثقيلة، والهواء لا أبيض ولا أسود، فالأضداد تنقسم إلى هذين القسمين وبهذا يخالف التضاد، تقابل العدم والملكة، لأن المتقابلين بالعدم والملكة لهما موضوع واحد، من شأن كل واحد منهما أن يكون فيه، فتكون فيه الملكة ويكون فيه العدم، ولكن ليس كيف اتفق، بل إنما يكون فيه العدم بأن يعدم الملكة من موضوع، وقتاً من شأنها أن تكون موجودة فيه للموضوع، كما يعدم البصر في الموضوع، وقتاً من شأنه أن يكون له ملكة البصر، وتسقط الأسنان وقتاً من شأنها أن لا تسقط فيه، بل تبقى. فهنالك يكون أحدهما عمى، والآخر درداً، فإن الجرو الذي لم يَفْقَح، لا يقال له أعمى، ولا الطفل أيضاً ساعة يولد، يقال له أدرد، بل إذا حان أن يكون له بصر وسن، ولم يكونا، فهو أعمى وأدرد. وهذا الشرط غير موجود في قسمي تقابل التضاد، فإن الموضوع المشترك للضدين اللذين لا واسطة بينهما، يجوز في كل وقت أن ينتقل من أحدهما إلى الآخر إلا أن يكون طبيعيا لا يفارق، كبياض تقنس. والموضوع المشترك للضدين ذوي الواسطة، فقد يخلو جميعاً إلى الواسطة، إن لم يكن أحدهما له طبيعيا، ولا واسطة بين العدم والملكة، ولا انتقال من العدم إلى الملكة، بل من الملكة إلى العدم. وافهم بعد ذلك، أنا قلنا عدم وملكة أو غير ذلك من المتقابلات، فلسنا نشير من العدم والملكة ومن سائر المتقابلات إلا إلى طبائعها، لا إليها، من حيث وجودها للموضوع، أو كون الموضوع متصفا بها، فليس العمى "وأن يعمى"، والبصر، "وأن يبصر"، شيئا

واحداً. وكذلك يقال: زيد يعمى، ولا يقال: زيد عمى، ويكون العمى أيضا لزيد معنى يقتضي نسبة العمى إلى زيد. وأما العمى، فهو معنى مفهوم بنفسه، أو مفهوم بسبب ما عدمه، أعني البصر إذ هو عدم البصر. فهذه ليست هي المتقابلات الأول، بل أمور تلحق المتقابلات، فيعرض لها أن تكون متقابلة.

وكذلك الحكم في الموجبة[1] والسالبة، فإن ما يقع عليه الموجب والسالب أمر أو معنى لا قول، بل هو الموضوع، كقولك: زيد، في قولك: زيد جالس. أو زيد ليس بجالس. وأما ما يوجب ويسلب نفسه، فهو أيضاً ليس بقول، بل هو محمول في القول، كقولك: جالس وليس بجالس. فليس إذن الشيء الذي له تقابل بالإيجاب والسلب، هو الإيجاب والسلب؛ هذا إن أخذنا التناقض موجبه وسالبه. فإن أخذناه إيجابا وسلبا، كان الموضوع، لذلك، والموصوف به، وضعاً ووصفاً، على قياس ما كان للعمى والبصر، هو القضية[2]. فإنها هي التي فيها الإيجاب، فيشتق لها منها الاسم، فقال: موجبة، أو السلب، فيقال: سالبة، فيكون المتقابلان في الإيجاب والسلب ليسا هما الإيجاب والسلب، ولأن الإيجاب إيجاب في قضية، فليست القضية إيجاباً.

لذلك فإذا عرف هذا، فقد عرف حال التضاد، وحال العدم والملكة، وكان قد عرف الفرق بين المضاف وبين التضاد، فليفرق بين تقابل المضاف، وتقابل العدم والملكة فنقول: أما العدم والملكة فليس أحدهما مقولاً بالقياس إلى الآخر، أما

---

(١) الموجبة المعدولة تحدث: إما في الثنائية ذوات الأسوار فبأن يرتب حرف السلب مع المحمول فقط، دون السور. والسالبة تحدث بأن يرتب حرف السلب مع المحمول، ومع السور، كقولنا: (كل إنسان يمكن لا يمشي) يناقضه: (ليس كل إنسان يمكن ألا يمشي) ويضاده: (ولا إنسان واحد يمكن ألا يمشي).

والموجبة المعدولة الثلاثية في ذوات الأسوار تكون على ثلاثة أنحاء، على مثال ما سلف في المهملة والشخصية: إما بأن يكون حرف السلب مع المحمول، أو مع الكلمة الوجودية، أو معهما جميعا.

(٢) القضية التي محمولها أسماء مترادفة فإن تلك الأسماء كلها محمول واحد. وكذلك القضية التي موضوعها أسماء مترادفة، فإنه موضوع واحد. وكذلك إن كان كل واحد من جزأيها أسماء مترادفة، فإنها قضية واحدة، محمولها واحد، وموضوعها واحد. والقضية الحملية إنما تكون واحدة إذا كان محمولها واحدا بالمعنى، لا بالاسم، وموضوعها واحدا أيضا في المعنى، لا في الاسم. وتكون كثيرة، بأن تكون محمولاتها معاني كثيرة، أو موضوعاتها معاني كثيرة.

الملكة فليست مفتقرة في تصورها إلى العدم ألبتة، فإنها قد تتصور ماهيتها في نفسها؛ وأما العدم كالعمى، فإنها وإن كانت لا تتصور إلا بتصور الملكة، فإنها ليست مقولة الماهية بالقياس إلى الملكة، فإنها غير صائرة عمى بالقياس إلى البصر، حتى يكون العمى إنما هو عمى لأجل قياسه إلى البصر، وإن كان العمى هو عدم البصر.

وقد ظن بعض الناس في هذا الموضع، أن معنى هذا الكلام أن العمى ينسب إلى البصر من طريق جنسه، حتى يكون كما قيل في النحو من أنه مضاف من طريق جنسه، وكذلك العمى مضاف من طريق جنسه أو ما هو كجنسه وهو العدم، فإن العدم معقول بالعرض. ويسبب ما هو عدمه. وليس هذا الذي قاله صواباً بوجه من الوجوه. فإن العدم الذي هو جنس العمى، ليس مقول الماهية بالقياس إلى شيء، ولا بالقياس إلى الملكة، فإن العدم ليس إنما هو عدم لأجل أنه مقيس إلى صورة موضوعة في الذهن، بإزائها، يقال لها عدم، حتى يكون العمى عمى لأن الملكة ملكة، كما يكون الأب أبا لأن الابن ابن، فينعكس القول من الجانبين كما قد علمت، إذ قول الماهية بالقياس، معناه هو حال الشيء من جهة أن شيئا آخر موجود بإزائه، ومأخوذ بإزائه من حيث هو كذلك، لنفس كون ذلك الشيء بإزائه. وليس حال الملكة عند العدم كذلك، فإن العدم يرفع الملكة، وليس العدم إنما هو عدم لأجل أن الملكة ملكة فقط، بل إنما هو عدم للملكة لا على أنها تجعل الملكة بحال، بل على أنه منسوب إليها بأنه زوالها وفقدانها لا فقدان شيء آخر كيف اتفق، ولذلك لا تحتاج الملكة أن تقال ماهياتها بالقياس إلى العدم المأخوذ بإزاء الملكة.

فلما كانت المضافات مقولة الماهية بالقياس، وكذلك ما يتكافأ المضافان في العكس[1] الخاص بالمضاف، ولم يكن العدم والملكة على هذه الصورة، فلا يقال: إن

(١) العكس المستوي وهو عبارة عن جعل الجزء الأول من القضية ثانياً، والثاني أولاً مع بقاء الصدق والكيف بحالهما.

أما السوالب، فإن كانت كلية:

فسبع منها وهي: الوقتيتان، والوجوديتان، والممكنتان، والمطلقة العامة لا تعكس لامتناع العكس في أخصها، وهي الوقتية، لصدق قولنا: بالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائماً، وكذب قولنا: بعض المنخسف ليس بقمر بالإمكان العام الذي هو أعم =

البصر بصر للعمى، ولا أن البصر إنما هو بصر لأجل العمى، كما ربما نقول: إن العمى عمى البصر. فظاهر أن العدم والملكة ليسا متضايفين، وكان قد علم بإشارة ما أنهما غير متضادين، فإن المتضادين اللذين لا واسطة بينهما حكمهما أحد الحكمين: إما أن يكون أحدهما طبيعيا للموضوع، يستحيل وجود الموضوع خالياً عنه، كالفردية للثلاثة في ظاهر الأمر، والحرارة للنار؛ وإما أن لا يكون أحدهما طبيعياً، فلا يكون الموضوع في شيء من الأوقات خالياً عن أحدهما البتة، مثل الصحة والمرض لبدن الإنسان. ثم العدم والملكة، فقد يكون الموضوع خاليا عنهما جميعاً، قبل الوقت الذي من شأنه أن يكونا فيه، مثل الجرو الذي لم يَفْقح، فإنه لا بصير ولا أعمى؛ ولا يكون أحدهما طبيعياً بعينه للموضوع في وقت كونه، فهذا التقابل ليس فيه أحد حكمي التضاد الذي لا واسطة فيه. وأما التضاد الذي فيه واسطة، فإن الموضوع في وقت صلوحه للطرفين، قد يخلو عن الطرفين إلى الواسطة، ولا كذلك حال تقابل العدم والملكة، فإن الموضوع لا يخلو في وقت صلوحه لهما عن أحدهما. وأيضا فإن الأطراف من المتضادات، إذا لم تكن طبيعية فقد يمكن أن تنتقل من كل واحد منهما إلى الآخر، فإنه ليس ما يقال: إن الذي له ملكة الرداة، لا ينتقل إلى ملكة الصالحين بشيء، فإنه لما كان إذا عاشر الصالحين انتقل إلى عاداتهم ولو يسيراً،

=

الجهات، لأن كل منخسف فهو قمر بالضرورة، وإذا لم ينعكس الأخص لم ينعكس الأعم، إذ لو انعكس الأعم لانعكس الأخص، لأن لازم الأعم لازم الأخص ضرورة.

وأما الضرورية والدائمة المطلقتان فتنعكسان دائمة كلية، لأنه إذا صدق: بالضرورة أو دائماً لا شيء من (ج ب) فيصدق دائماً لا شيء من (ب ج)، وإلا فبعض (ج ب) بالإطلاق العام، وهو مع الأصل ينتج بعض (ب) ليس (ب) في بعض الضرورية، ودائماً في الدائمة، وهو محال.

وأما المشروطة والعرفية العامتان فتنعكسان عرفية عامة كلية، لأنه إذا صدق: بالضرورة أو دائماً لا شيء من (ج ب) فدائماً لا شيء من (ب ج) ما دام (ب)، وإلا فبعض (ب ج) حين هو (ب)، وهو مع الأصل ينتج بعض (ب) ليس (ب) حين هو (ب) وهو محال.

وأما المشروطة والعرفية الخاصتان فتنعكسان عرفية عامة لا دائمة في البعض. أما العرفية العامة فلكونها لازمة للعامتين. وأما اللادوام في البعض فلأنه لو كذب: بعض (ب ج) بالإطلاق العام لصدق لا شيء من (ب ج) دائماً، فينعكس إلى لا شيء من (ج ب) دائماً، وقد كان كل (ج ب) بالفعل، هذا خلف.

فيوشك أن ينتقل عند الارتياض إلى التمام، أو يقارب التمام إن لم يخترم. ولا كذلك حال العدم والملكة، فإن الملكة تنتقل إلى العدم، والعدم لا ينتقل إلى الملكة، لا قليلاً ولا كثيرا، فإن الذي يكون غير بصير، ثم يأخذ يبصر يسيراً يسيراً، فليس بأعمى، بل حكمه حكم محجوب أو مغموم أو معصوب البصر، يحتاج أن يزال المانع وينمحي. فالملكة التي هي القوة المبصرة ثابتة موجودة فيه، إنما العمى بالحقيقة أن تكون الملكة قد زالت، فأما إذا حجبت أو غمت، فليس ذلك بعمى، فقد افترق التقابل الذي للعدم والملكة، والذي للمتضادات.

فأما التقابل الذي هو التناقض[1]، فيفارق الجميع من جهة أن المتناقضين يصلح

---

(١) التناقض:

وحدوه بأنه اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة.

ولا يتحقق التناقض في المخصوصتين إلا عند اتحاد الموضوع، ويندرج فيه وحدة الشرط والجزء والكل، وعند اتحاد المحمول، ويندرج فيه اتحاد الزمان والمكان والإضافة والقوة والفعل. وفي المحصورتين لا بد مع ذلك من الاختلاف بالكميتين لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين في كل مادة فيها الموضوع أعم من المحمول. ولا بد في الموجهتين مع ذلك من اختلاف الجهة لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الإمكان.

فنقيض الضرورية المطلقة الممكنة العامة، لأن سلب الضرورة مع الضرورة مما يتناقضان جزماً، ونقيض الدائمة المطلقة العامة العامة، لأن السلب في كل الأوقات ينافيه الإيجاب في البعض والعكس، ونقيض المشروطة العامة الحينية الممكنة، أعني التي حكم فيها برفع الضرورة بحسب الوصف عن الجانب المخالف، كقولنا: كل من به ذات الجنب يمكن أن يسعل في بعض أوقات كونه مجنوباً. ونقيض العرفية العامة الحينية المطلقة، أعني التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه في بعض أحيان وصف الموضوع، ومثالها ما مر.

وأما المركبات:

فإن كانت كلية:

فنقيضها أحد نقيضي جزأيها، وذلك جلي بعد الإحاطة بحقائق المركبات ونقائض البسائط، فإنك إذا تحققت أن الوجودية اللادائمة تركيبها من مطلقتين عامتين: إحداهما موجبة، =

فيهما الصدق والكذب، وليس في العمى ومقابله، ولا في الحرارة ومقابلها، ولا في الأخ ومقابله، صدق ولا كذب. وأيضاً فإن المتناقضين إذا كانا على شرائط، لزم أن يصدق أحدهما ضرورة، ويكذب الآخر، ولا كذلك الحال فيما سوى المتناقضين. ولا أيضا إن ألّف مما سواهما قضايا، حتى يكون مكان صحيح وليس بصحيح أحد الأضداد التي لا وسائط بينها. كالصحيح والمريض، فإنه وإن كان زيد إذا كان موجوداً فقيل: إنه صحيح وإنه مريض، يصدق أحدهما ضرورة، ويكذب الآخر، فلا ينبغي أن يظن أن هذا القسم من التضاد يقابله تقابل النقيض، وذلك لأن الصحيح، وما ليس بصحيح، إذا قرنا بأي موضع شئت، وبالمعدوم، قرنا على شرط النقيض، ثبت تقابل النقيض، وصدق أحدهما، وكذب الآخر. فإنك إذا قلت: الحجر صحيح، والحجر ليس بصحيح، صدق السالب منهما؛ فإذا قلت: الحجر صحيح، الحجر مريض، كذبا جميعا. وكذلك إذا جعلت الإخبار عن زيد، وهو معدوم، كذب أنه صحيح، وكذب أنه مريض، ولم يكذب أنه ليس بصحيح. فإن السلوب كلها تصح عن المعدومات، وذلك لأن إيجاب للمعاني الموجودة يكذب عليها، إلا بشرط وحال ليس هذا موضع بيانه، لأن الإيجاب حكم بوجود معنى لمعنى. أو وجود وصف لأمر، ولا يوجد المعنى لما ليس بموجود، وأن لا يوجد، فهو السلب. فإذا كان ما لا يتوسط فيه من المتضاد يفارق المتناقض، فكيف اللواتي بينها متوسط، التي قد يكذب الطرفان معا جميعاً في الموضوع الموجود القابل لهما، كما إذا قيل

=

والأخرى سالبة، وأن نقيض المطلقة هو الدائمة، تحققت أن نقيضها إما الدائمة المخالفة أو الدائمة الموافقة.

وإن كانت جزئية: فلا يكفي في نقيضها ما ذكرنا، لأنه يكذب: بعض الجسم حيوان لا دائماً، مع كذب كل واحد من نقيضي جزأيها، بل الحق أن يردد بين نقيضي الجزأين لكل واحد واحد؛ أي: كل واحد واحد لا يخلو عن نقيضيهما، فيقال كل واحد واحد من أفراد الجسم إما حيوان دائماً أو ليس بحيوان دائماً.

وأما الشرطية: فنقيض الكلية منها الجزئية الموافقة لها في الجنس والنوع والمخالفة في الكيف وبالعكس.

للعفيف إنه خامد الشهوة، أو فاجر. وبين بالجملة أنك إذا نظرت إلى التضاد من حيث هو تضاد، لم يوجب ما يوجبه التناقض، وإنما يعرض له ما يشبه ذلك لبعض المتضادات، وفي بعض الموضوعات خاصة، لا لأنها تضاد بل لأنها لا واسطة لها.

ومن هذا الوجه كله، يتّضح الفرق بين تقابل التناقض وتقابل العدم والملكة، فإن الموضوع الغريب كالحجر، والمعدوم كزيد المتوفى، يكذب عليه القولان المؤلفان من العدم والملكة، كقولنا: الحجر بصير، الحجر أعمى، أو قولنا: زيد المعدوم بصير، زيد المعدوم أعمى. ولا يكذب المتناقضان معاً إذا قلنا: الحجر أو زيد المعدوم بصير، الحجر أو زيد المعدوم ليس ببصير. وأيضا فإن الموضوع الذي ليس بغريب، قد يكذب العدم والملكة فيه إذا لم يكن الوقت الذي من شأنه أن يكون فيه، كقولنا للجرو الذي لم يَفْقَحَ بصير أو أعمى، ولا يكذب أنه ليس ببصير.

الفصل الثالث

فصل (ج) في التعبير عن أحكام وخواص في المتضادات

الشر على الإطلاق من حيث هو شر، يظن أنه ضد الخير على الإطلاق، فكل واحد من جزئيات الشر، ضد لواحد من جزئيات الخير، كالمرض للصحة، والجور للعدل، والجبن للشجاعة، والفجور للعفة، فهذه حال مضادة الشر للخير. وأما مضادة شر آخر للشر، فقد يكون الذي يضاد الشر شرا آخر. وذلك لأن الملكات المتوسطة بين طرفي الإفراط والتفريط، في الأمور المتعلقة بالشهوة والغضب، والمتعلقة بالتدبير الجزئي في اقتناء الخير إلا لشيء، تتعلق بها الفضائل اللواتي هي كالشجاعة والعفة وحسن التدبير الذي يسمى حكمة، وتكون هي الفضائل؛ والإفراطات والتفريطات تتعلق بها الرذائل فإن الجبن، والتهور، والخمود، والفجور، والجريزة والغباوة، رذائل. والتوسط يضاد الطرفين، وكل واحد من الطرفين يضاد الآخر لبعده عنه، وهذا التوسط المضاد للطرفين إنما يوجد في يسير من الأمور نحو التي ذكرناها. وأما في أكثر الأشياء، فإن الخير يضاد الشر مطلقا، ولا يوجد للشر شر يضاده مثل الصحة والمرض، والعلم والجهل، والحياة والموت. فمن ذلك ما

الإفراط فيه كله رديء، كالمرض، ومن ذلك ما الإفراط فيه كله خير، كالعلم، فهذا هذا. وقد قال بعض المفسرين في شرح قولهم: وهذا في يسير من الأمور التي تخالف هذا القانون، أن قائل هذا القول، يعني به أن بعض الوسائط في الإفراطات والتفريطات ليست بخير، مثل القتل فإنه ليس الوسط فيه بخير، بل كله رديء؛ وأما اللاقتل فكله خير، وليس إنما يكون الطرف فيه بعينه فقط هو الرديء.

وليس الغرض في هذا الكتاب هذا، بل الغرض أن من الشرور ما يوجد له خير يضاده، وشر أيضا يضاده، وذلك إذا كانت هناك طبيعة موضوعة للإفراط والتفريط، من أول حدود الإفراط إلى آخر حدود التفريط، ذاهبا باتصال واحد. فهناك يوجد متوسط وطرفان في الطبع، ويكون المتوسط خيراً أيضاً يضاد الطرفين اللذين يضاد كل واحد منهما الآخر، وهذا في يسير من الأمور. وليس الحكم في كل الأمور هكذا، فإن العلم خير، والجهل شر، وليس هناك للشر ضد إلا الخير. وليس هناك وسط هو خير وطرفان هما شر، وكذلك الحال في أشياء أخرى كثيرة. فهذا معنى ذلك الكلام للمعلم الأول، إليه ذهب، ولم يلتفت إلى متوسط بين الطرفين للإفراط والتفريط وضعيين، كما ذهب إليه هذا الشارح. ولو ذهب إلى ذلك، لكان إنما يرينا أن الشر ليس الذي يضاده فلان، وليس غرضه أن يرينا هذا، بل غرضه أن يرينا أن الشر الذي يضاده الخير، يضاده الشر، وربما لم يضاده. وليس في الذي أوردوه من أمر التوسط ذلك.

وأما حديث القتل أيضاً، فإنه ليس مثالا حسناً في ذلك، لأن قتل من ينبغي حين حين ينبغي على الوجه الذي ينبغي، هو من أفعال الشجاعة، ومن الواجب في حفظ المدينة، وهو خير، كما أن ترك قتل من ينبغي قتله على الوجه الذي ينبغي وحين ينبغي، هو من الشر. وبعد هذا، فيجب أن نعود إلى عادتنا في التعقب، فنقول: ينبغي أن تعلم، أن الخير ليس يضاد كل واحد من الرين بالذات، لأن الشجاعة ليست تضاد الجبن من حيث هو جبن، بل من حيث يشارك الجبن التهور. وذلك لأنه رذيلة مخسة للنفس، والشجاعة فضيلة، فإذن الضم بالذات للواحد واحد. وتحصيل هذا، أن النظر في هذه الملكات هو على وجهين. نظر في طبائعها ومعانيها، غير مضافة إلى موضوعاتها من حيث إنها تفيدها حالا يلزم موضوعاتها لأجلها محمدة أو مذمة أو منفعة أو مضرة، وهو أن ينظر في جملة الطبيعة التي بين الجبن والتهور،

ماراً على الشجاعة من حيث هي ملكات يصدر عنها أفعال ما، فحينئذ لا نجد الشجاعة مضادة لأحد الطرفين، بل تكون أمراً متوسطاً، ويكون الطرفان هما المتعاقبان على موضوع واحد، وبينهما غاية البعد، فيكونان هما الضدان فقط؛ والثاني، نظر فيهما من حيث الحال التي تحصل لموضوعها منها، وذلك باعتبار أنها أمور تناسب مصلحة نفس الإنسان أو نوع الإنسان أو لا تناسبه، وهذا اعتبار أمر يعرض للكيفيات، من جهة إضافات لها وليس في ذواتها. كما أن كون الشيء حاراً أو بارداً، غير كونه موافقاً وصحة، وكون الجسم في طبيعته بحال، غير كونه دواء نافعاً أو سماً قاتلاً، فتكون الخيرية والشرية أمرين يلزمان هذه الكيفيات من جهة مقايستها إلى الطبيعة الإنسانية، ولذلك لا يلزمانها من جهة مقايستها إلى أبدان حيوانات أخرى.

وإذ قد اتضح لك ما قلناه، فقد علمت، أن الكيفية التي تقال لها شجاعة، والأخرى التي يقال لها جبن، لا يتضادان في جوهريهما؛ بل قد علمت أن الشجاعة إنما تضاد الجبن من جهة عارض لكل واحد منهما لما اقترن بهما سمي أحدهما شجاعةً والآخر جبناً، وأنها لا تضاد ذلك من حيث طبيعتها نفسها شيئاً، بل طبيعتها وسط، ولكن لما كان بناء هذا الكتاب على الأمور المشهورة والمتعارفة، غير مردودة إلى الشروط التي بها تصير حقيقة، فلذلك لا يجب أن يلتفت فيه إلى هذا النحو من التحقيق. واعلم أن هاهنا أموراً أخرى بينها متوسطات، ولا يوجد المتوسط فيها مضاداً لشيء من الطرفين بوجه من الوجوه، إذ ليست لها هذه النسبة، فإن الفاتر والأدكن لا يضاد شيئاً، بل طرفاً هما المتضادان، وإن كان حال الفاتر فيما يظن ليس كحال الشجاعة، فإن الفاتر يعتقد من أمره أنه خلط من الطرفين، وأما الشجاعة فإنها طهارة من الطرفين. ومع ذلك، فإن هذه القسمة المشهورة تتأتى في تقابل التضاد، ولا تتأتى في تقابل العدم والملكة. ومن أحكام المتضادين، أن وجود أحدهما مطلقاً، لا يوجب وجود الآخر بوجه من الوجوه إيجاب المتضايفات، فإنه لو توهمنا أن الناس كلهم صحاح، لم يمنع هذا التوهم منا معارضة وجوب المرض، ولم يبعد أن لا يكون مرض ألبتة، وإن عنينا وجود أحدهما في شيء بعينه، منع وجود الآخر معاً، كما لو قلنا: زيد صحيح، منع أن يكون مريضاً.

والمتضايفات: إما مطلقات، فيوجب وجود أحدهما الآخر، وإما في شيء واحد، فلا يمنع أن يكون ما هو أب هو أيضا ابنا، وقد أشير إلى تلخيص هذا فيما سلف وما للمتضادين أن محلهما واحد يتعاقبان فيه ويتنازعانه؛ فربما كان ذلك الواحد معنى أعم من نوع واحد، كالسواد والبياض؛ فإن موضوعهما الجسم، من حيث هو جسم طبيعي عنصري مركب، أي جسم عنصري مركب كان مما يصلح لقبوله. وقد يصلح له أنواع وليس ذلك نوعا واحدا، وربما كان من نوع واحد، مثل العدل والجور فإن موضوعهما ليس كل نفس ولا نفوس تقع في أنواع كثيرة، بل نفس الإنسان. وربما كان الموضوع للضدين جنسا فيقتسمانه من غير تنازع، كالعدد للزوجية والفردية، والمتضادان ربما كانا في جنس، كالبياض والسواد في اللون، وربما كانا في جنسين مختلفين، كالعفة والفجور اللذين أحدهما من جنس الفضيلة والآخر من جنس الرذيلة، وربما كانا بأنفسهما جنسين، كالخير والشر، ويشبه أن يكون المعنى في قولهم، بأن الخير والشر جنسان، ليس أن الخير والشر من حيث هو مقول على الخير الجوهري والخير الكمي والخير الكيفي وغير ذلك. فيقال قولا جنسياً، بل من حيث هو مقول على الملكات فيكون متواطئاً من هذا الوجه، ليس باشتراك الاسم. ثم قد سومح في كونه ذاتيا لها أو عرضيا لازما لهذه الملكات، فإن الحق، أن الخيرية أو الشرية يلزمها ولا يقومها، فإن كان كذلك فيكون الخير والشر من باب الكيف. ويشبه أن يكون المراد غير ما ناقشنا فيه، بل يكون قد توسع في هذا الباب توسعاً مطرداً على المشهور من أمر الخير والشر، فإن المشهور من أمرهما أنهما عامان للأشياء، فأحرى الحكم على ذلك، ولم يبال بما يعرض من ذلك، إذ ليس هذا الكتاب كتاب الاستقصاء.

وأما الاستقصاء فإنه يقضي، أن تكون الشجاعة مضاداً للجبن، قريب من كون الصارم مضاداً للدِّدان، وذلك إذا أخذ الصارم اسماً لسيف مع الحدة، والددان اسما لسيف مع الكلال، فيكون لا تضاد بينهما إلا لانطوائهما على متضادين، ثم يقال إن التضاد بينهما لأجل جنسين، هما الحاد والكليل، وكذلك الشجاعة، كأنهما اسم الكيفية مع النسبة المذكورة، وكذلك الجبن، وكذلك الحمق؛ ولكنا لا نناقش في هذه الأشياء في مثل هذا الكتاب، وأما التحقيق في هذه الأمور، فسيأتيك له موضع محصّل في ذلك.

فينبغي لنا أن نشير قليلاً إلى ما وقع عليه الاتفاق الخاص في أمر التضاد وأمر العدم والصورة بعد المشهور، فلا يترك المتعلم متحيراً، فنقول: إن الأضداد الحقيقية هي الأمور التي تشترك في موضوع واحد، وكل واحد منها معنى كالبياض والسواد، ليس كالسكون والحركة، ويكون الاثنان المتقابلان منها، لا يجتمعان معاً، بل يتعاقبان، وبينهما غاية الخلاف ليس كالفاتر والحار. وأما العدم والملكة، فالحقيقي من العدم، أن يكون الشيء معدوماً في الموضوع القابل لوجوده بطباعه من حيث هو كذلك، سواء كان المعدوم ما سميته هاهنا ملكة أو شيئاً آخر، وسواء عاد أو لم يعد، وسواء كان قبل الوقت أو بعده، أو فيه؛ ومنه ما هو أهم من ذلك، وهو عدم الشيء عما في طبيعة من طبائع الموضوع أن يقارنه، شخصية كانت تلك الطبيعة أو نوعية كالخرس الأصلي، أو جنسية كالأنوثة، والخير والشر في أكثر الأشياء يتضادان بالحقيقة تضاد العدم والملكة، فإن الشر عدم كمال ما من شأنه أن يكون للشيء إذا لم يكن. والسكون، والظلمة، والجهل، وما أشبه ذلك، كلها أعدام. والمرض أيضا من حيث هو مرض بالحقيقة عدم، لست أعني من حيث هو مزاج أو ألم، والفردية أيضاً، هي حال الجنس مأخوذة مع سلب عارض قد يكون فيه، وذلك الجنس هو العدد، وقد ينقسم بمتساويين، وقد يعدم هذا المعنى فيه، فإذا اقترن به، أن لا ينقسم بمتساويين، كان من تلك الجهة فرداً، وكان منطويا على عدم ما، من شأنه أن يكون في ذلك الجنس. ولنقتصر الآن على هذا المبلغ.

الفصل الرابع

فصل (د) في المتقدم والمتأخر

وقد جرت العادة أن يذكر بعد المتقابلات المتقدم والمتأخر. والحال في ذلك كالحال في المتقابلات، أعني أن توفية حق الاستقصاء فيه ليس في مداخل التعليم فيجب أن نقتصر على إيراد المشهور وعلى محاذاة التعليم الأول، وأما التحقيق فستجد تفاريقه في مكانه.

فالوجه الأول من التقدم هو الذي يكون بالزمان؛ فإن الأكبر سناً أقدم من الأحدث، والوجه الثاني ما يقال له إنه متقدم بالطبع، وقد حُدَّ أنه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود، كحال الواحد، عند الاثنين. فإنه إن كانت الاثنينية موجودة فالوحدة موجودة، ولا ينعكس مكافئه، فليس إن كانت الوحدة موجودة، فالاثنينية لا محالة موجودة. ومن المشهور أن ما يكون كذا فهو متقدم بالطبع وليس في المشهور له شرائط وأما تحصيل الأمر في ذلك فيؤخر إلى صناعة أخرى.

وأما الثالث فهو المتقدم في المرتبة على الإطلاق؛ وهو الشيء الذي تنسب إليه أشياء أخرى فيكون بعضها أقرب منه وبعضها أبعد. مثل الجنس الأعلى في حكم الجنسية والنوع السافل في حكم النوعية. وأما بعد المطلق فذلك ما هو أقرب المنسوبين إلى هذا المنسوب إليه منه، فإن ما هو أقرب للاثنين من هذا المنسوب إليه فهو أقدم في المرتبة مثل الجسم فإنه يتقدم على الحيوان إن اعتبرت الابتداء من الجنس الأعلى، والحيوان أقدم من الجسم، إن اعتُبِرت ذلك من النوع الأسفل. والمتقدم بالمرتبة ليس يجب له بذاته أن يكون متقدما، بل بحسب اعتبار النسبة المذكورة، ولذلك قد ينقلب الأقدم فيصير أشد تخلفاً. وكما أن الترتيب قد يوجد في الأمور طبعاً مثل ما في ترتيب الأنواع والأجناس التي بعضها تحت بعض وفي ترتيب أوضاع الأجسام البسيطة، وقد يكون وضعاً كترتيب الصفوف في المكان منسوبة إلى مبدأ بالوضع، كالبلد الفلاني مثلاً أو كدار فلان، كذلك المتقدم بالترتيب قد يكون في أمور طبيعية، وقد يكون في أمور وضعية. والمتقدم في المكان من هذه الجملة قد يكون بالوضع كالصف الأول من صفوف المجلس، وقد يكون بالطبع كالنار المستقرة في مكانها بالقياس إلى الهواء.

وقد يوجد المتقدم بالمرتبة أيضا في العلوم البرهانية، فإن المقدمات قبل القياسات والنتائج والحروف قبل الهجاء، والصدْر في الخطبة قبل الاقتصاص، وهاهنا مواضع إشكال وهو أن لقائل أن يقول: إن الأمثلة المذكورة في هذا الموضع داخلة في الباب الأول؛ فإن المقدمات قبل القياس ليس في المرتبة بل في الطبع، فإنه إن كان القياس كانت المقدمات، وليس إن كانت المقدمات كان القياس، وكذلك الحال في الحروف والهجاء، فنقول في جواب ذلك، إنه وإن كان الأمر

كذلك فليس يمتنع أن يكون المتقدم بالطبع متقدماً في المرتبة من وجه آخر؛ وذلك لأن النظر هاهنا في المقدمة ليس بحسب نفسها ولكن بحسب استعمالنا إياها في التعليم. ونحن نتناول المقدمات مرة على طريق التحليل ومرة على طريق التركيب؛ فإن سلكنا مسلك التركيب كانت المقدمات قبل القياسات، وإن سلكنا سبيل التحليل بأن فرضنا أولا النتيجة وطلبنا وسطا، كما ستعرف بعد، انعقد لنا القياس بعد النتيجة؛ ولأن أخذ الوسط بين الطرفين على أنه مشترك بينهما في مثل هذا الموضع هو قبل تخصيصه بأحدهما حتى تحصل إحدى المقدمتين بصفة وتخصيصه بالأخرى حتى تحصل الأخرى بصفة؛ فيكون القياس أولاً ما بيَّنا ثم يتدرج منه إلى اعتبار مقدمةٍ مقدمةٍ ما حالها. وكذلك الأمر في الهجاء والحروف. فقد ظهر أن الترتيب الواحد يكون موضوعا للتركيب والتحليل؛ ويكون ابتداء التركيب غير ابتداء التحليل، وكون المتقدم بحسب التحليل غير المتقدم بحسب التركيب، وذلك بحسب استعمالنا المقدمة؛ فهي وإن كانت متقدمة بالطبع، من حيث نفسها، فليست متقدمة بالطبع من حيث انتهائنا إليها بالتحليل. على أن النتيجة قد يجوز أن تكون من مقدمات أخرى، وعلى أنا في اعتبار التقدم في المرتبة لا نلتفت إلى حال الشيء في نفسه ولا إلى حاله من جهة استعمالنا، بل إنما نلتفت إلى حال نسبته إلى طرف ينتهي إليه. والمقدمات المنتظمة من الأوائل وما يجري مجراها إلى النتيجة القصوى المقصودة منتظمة بين طرفين أحدهما النتيجة والآخر المبدأ الأول، فما هو أقرب من النتيجة فهو أبعد من المبدأ الأول، وما هو أقرب من المبدأ الأول فهو أبعد من النتيجة. وقد تختلف مقدمتان في القرب من جانب والبعد من جانب لآخر، فيصير أحدهما أقرب منه والآخر أبعد ويكون حكمهما بالقياس إلى الطرف الآخر مخالفاً، أو يكون أبعدهما من الطرف الأول أقربهما من هذا الطرف الآخر، وأقربهما من ذلك الطرف أبعدهما من هذا الطرف.

وأما القسم الرابع من المتقدم وهو المتقدم بالشرف فهو كما يقال: إن أبا بكر متقدم على عمر.

وهاهنا قسم للمتقدم مشهور نذكره على وجهٍ ونحققه في صناعة الفلسفة وذلك هو المتقدم بالعلية. فإن السبب متقدم على السبب، وإن كان لا يوجد أحدهما إلا

وقد وجد الآخر، وليس أحدهما متقدماً بالطبع على الوجه المذكور من المتقدم بالطبع هاهنا، وإن كان قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات. وهذا التقدم مثل وجود الإنسان في نفسه وإحقاق قول القائل إنه موجود؛ فإنه كلما كان القول بأنه موجود صادقاً فهو موجود؛ وكلما كان موجودا فالقول بذلك صادق. ولكن الناس لا يتحاشون أن يقولوا: إنه كان أولا موجوداً ثم كان القول بوجوده صادقاً؛ أو حتى كان القول بعد ذلك بأنه موجود صادقا ويتحاشون أن يقولوا: إنه كان القول بوجوده صادقا أولاً ثم كان هو موجوداً أو حتى كان هو موجوداً. وكذلك الحركة التي ليدِ زَيْد، إذا اختارها فحرك لا محالة ما يلاقيه وحرك القلم، فإن الناس يتصورون لقولهم زيد حرك يده أولاً فتحرك ما يلاقيه أو تحرك القلم معنى يمنعون صدقه في قولهم إنه يحرك ما يلاقي يده أو يحرك القلم حتى حرك هو يده؛ فهذا المعنى هو التقدم العِلّي؛ فإن العلة، وإن كانت من حيث هي ذات ومعلولها ذات لا تتقدم ولا تتأخر، ولا يكونان معاً، وكانت، من حيث هي علة، لزمها الإضافة، والآخر معلول لزمه الإضافة لا يتقدم أحدهما أيضا ولا يتأخر، بل هما معاً فإن الأول من حيث وجوده ليس عن الآخر ووجود الآخر عنه فهو متقدم بالنسبة إلى حال الوجود وتكون له النسبة إلى الوجود غير متوسط فيها وجود الآخر، والآخر لا نسبة له إلى الوجود إلا ومتوسط فيها وجود الأول. وستجد هذا المعنى كالحاصل في سائر أنحاء التقدم لكل بحسبه.

وإذ قد وُقِف على التقدم والتأخر فقد سهل الوقوف على معرفة "معاً"؛ فإن كل أمرين لا يتقدم أحدهما على الآخر ولا يتأخر فهما معاً. فيقال معاً في الزمان لما لا يتقدم أحدهما فيه ولا يتأخر؛ ويقال معاً في الطبع للأمر الذي لا تقدم ولا تأخر فيه بالطبع، فهما إما متلازمان في تكافؤ الوجود كالأخ للأخ، وإما متنافيان فيه فلا يلزم أحدهما الآخر كالأنواع تحت جنس واحد؛ ليس لأنهما معاً في الطبع فقط، بل لأنهما معاً في المرتبة أيضاً وفي النسبة إلى مبدأ ما. فإن هذه من حيث النسبة إلى طبيعة الجنس متأخرة بالطبع من الجنس، ومن جهة إضافتها إلى الجنس، على أن الجنس مبدأ مفروض هي متأخرة عنه بالمرتبة، ومن حيث إن طبائعها لا تقدم فيها ولا تأخر في الطبع فهي معاً في الطبع؛ إذ كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر توجد

حالة مخالفةً للحال الذي لطبعه عند طبع الجنس ولطبع الجنس عند طبعه الذي قد كان يتأخر به أحدهما بالطبع ويتقدم الآخر، فيكونا لذلك معاً في الطبع. وإذا نُسِبَتْ إلى حال تأخر عن الجنس بالمرتبة وجدت معاً في المرتبة نعم وهي مشتركة في أن طبائعها متأخرة بالطبع عن طبيعة الجنس فإن جعلت معاً في هذه الشركة لم تكن معاً في الطبع مطلقاً لكن معاً في التأخر في الطبع، وليس كونها معاً في الطبع هو كونها معا في التأخر، بل "المعا" في الطبع هي الأشياء التي لا تتقدم بالطبع ولا تتأخر من حيث هي لا متقدمة ولا متأخرة في ذواتها، لا من حيث هي كذلك من جهة نسبة إلى معنى آخر. فيجب أن تكون معية الأنواع بالوجه الذي يخالف تقدم الأجناس عليها وتأخرها عنها إنما هو باعتبار حال التلازم واللاتلازم، فإن المتأخر يوجد له أنه يلزم وأنه لا يلزم، والمتقدم لا يوجد له أنه يلزم ولا يلزم، والمتكافئ في الوجود إما أن يكون كلُّ يلزم كالمتجاوزين وإما أن يكون كل لا يلزم. وفي الحالين يكون "معاً" كالمتباينين فإنهما "معاً" وهو الوجود، وفي الحالين يكون "معاً" وهما متضايفان من وجهين، والأنواع تكون "معاً" من هذا الوجه معيةً فيما بينها بإزاء التقدم والتأخر الذي بينها وبين الجنس، وأما معيتها في المرتبة فلأنها متساوية القرب والبعد من المبدأ الذي هو الجنس إذا كانت النسبة إليه. والأشياء التي هي "معاً" في المرتبة أيضا فإما أن تكون في مرتبة وضعية كالذين في صف واحد فإنهم في مرتبة وضعية، وإما في مرتبة طبيعية كالأنواع تحت جنس واحد.

ولك أن تعلم من هذا أيضاً حال معاً في الشرف وأما "معاً" في العلية فتحقيق الأمر فيه عسير.

وقد تذكر في هذا الموضع، الحركة، فيقال: إن الحركة لها أنواع ستة، سواء كانت أنواعا في الحقيقة إن كانت الحركة جنساً، أو كانت تشبه الأنواع، وهي في أنفسها معان مختلفة، تقال عليها الحركة بالتشكيك أو الاتفاق على ما نحققه لك في العلم الطبيعي. وهذه الأنواع ليست على قياس الأنواع القسيمة تحت جنس واحد، بل على قياس أنواع تختلف مرتبتها، فبعضها ملاصق، وبعضها متأخر؛ والسبب في ذلك أن بعض الأنواع القريبة لم يوجد لها اسم عام، فترك وأخذ نوعاه المسميان مكانه، إذ ليس هذا مكان تحقيق القول في ذلك، بل مكانه العلم الطبيعي.

فالأشياء الستة: التكن وهو حركة إلى كون جوهر، مثل تكون الجنين؛ وفساد هو حركة إلى فساد جوهر، وهو مثل موت الحيوان. وهذان يعمهما أمر لا اسم له يتحقق في العلوم، ويعلم هناك أيضاً أنهما ليستا بحركتين عند التحقيق. والثالث النمو، مثل نشوء الصبي وتزيد الشجرة. والرابع الذبول، مثل اضمحلال الهرم في أعضائه وهما أيضاً تحت معنى حركة من كم إلى كم ونوع لها. والخامس الاستحالة، وهو التغير من كيف إلى كيف، وهو بالحقيقة ثالث، فإن الأول من هذه، تغير من جوهر إلى جوهر، وهو كون لما إليه، وفساد لما عنه؛ والثاني، هو تغير من كم إلى كم إما من نقصان إلى زيادة، أو من زيادة إلى نقصان، فيبقى الذي في الكيف ثالثا. والسادس من المذكورة وهو من النقلة، وهو تغير من مكان إلى مكان، وهو بالحقيقة رابع، وهذه الأربعة متباينة تبايناً ظاهراً، وربما أشكل أمر الاستحالة، إذا كانت الاستحالة تكون في الأكثر مقارنة لحركة يظن أنها نقلة أو غير ذلك، ولكن الشيء قد يتغير لونه أو مزاجه، ولا يكون قد تحرك في مكان، ولا نما، ولا ذبل، ولا كان، ولا فسد؛ وكذلك الشيء قد يتحرك في المكان وكيفيته بحاله، والمربع يضاف إليه القلم فينمو، وتكون الصورة محفوظة في الكل من حيث التربيع لم تتغير، وإن كان هذا ليس هو النمو الحقيقي لكنه مثال النمو الحقيقي. ويشبه أن يكون هاهنا حركة أخرى، وهي الحركة في الوضع، مثل حركة الفلك على نفسه مستبدلاً لوضعه دون أينه، فربما لم يكن له أين فتغير أينه، وإن كان له أين وتحرك فيه على نفسه فلم يتبدل عليه بحركته؛ ولهذا موضع آخر.

ثم الحركة على الإطلاق، يضادها السكون على الإطلاق، في ظاهر الأمر وعلى النحو المستعمل في هذا الكتاب، ولا يوجد لها مضاد غير السكون. فالحركة مطلقاً في المكان، لا يخفى الأمر في أنها يضادها السكون في المكان وفي الكمية والكيفية والحركات الجزئية من كل باب مما ذكر، يضادها حركات مقابلة لها جزئية أيضا، فلكون الفساد، وللنمو الذبول، لكن الاستحالة قد أخذت منوعة، فيعسر إصابة الضد لها من حيث هي استحالة، لا استحالة ولا سكون في ظاهر الأمر إذ كان السكون في الكيف غير متصور في ظاهر الأمر؛ وكذلك كان يكون الحال في الكون والفساد لو لم يذكرا منوعين، والظاهر يوجب أن لا يصاب للاستحالة ضد، إلا أن يقترن

بالظاهر تأمل ومقايسة بالحركة المكانية، فيكون ضد الحركة المطلقة في الكيف، السكون في الكيف، مضادة جنسية، كما للنقلة السكون في المكان، أو يكون لجزئيات الحركات في الكيف أضداد جزئية، فيكون كما أن الحركة من أسفل إلى فوق مضادة للحركة من فوق إلى أسفل، كذلك الحركة من السواد إلى البياض مضادة للحركة من البياض إلى السواد، أعني أن الابيضاض ضد للاسوداد، وهما نوعا الاستحالة. فلنصطلح الآن على أن الحركة على الإطلاق يضادها السكون على الإطلاق، وأن النوعيات الأربع القريبة منه يضادها السكون في ذلك المعنى من الجوهر أو الكيف أو الكم أو الأين.

وأما المتضادات الجزئية المنوعة جداً فتضاد الحركات منها حركات، وأما أنه هل جميع ما ذكر حركات، وأنه ليس غيرها حركات، وأنه كيف يقابل السكون الحركة وأي سكون لأي حركة، فأولى المواضح بتحقيقه هو العلم الطبيعي.

لكن ألفاظ المتقدم، والمتأخر، والمقابل، والمع، والحركة، كانت ألفاظاً قد استعملت في تعليم المقولات، وكانت قريبة من أن يكون فيها تعارف تخيل للمتعلم ما تعلمه في ابتداء الأمر، فحسن تعقيب النظر بتفصيل مشهور لهذه الألفاظ.

وأما النظر في حال الاتفاق والتواطؤ، وما على موضوع، وغير ذلك فكان محتاجاً تقديمه على المقولات، إذ كان لا بد من استعمالها في تعليم المقولات، ولم يكن في المشهور لها معان معلومة أو متخيلة بوجه.

فليكفنا ما قلناه في أمر فاطيغورياس، فإن الزيادة على ذلك فضل، ولا يبعد أن يكون القدر الذي أوردناه أيضاً فضلاً.

(آخر الفن الثاني من الجملة الأولى من المنطق) ٣٥٢ ١١٤/ العبارة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب العاشر

الفصل الأول

(أ) فصل

في معرفة التناسب بين الأمور والتصورات والألفاظ والكتابات وتعريف المفرد والمركب فيما يحتملها من ذلك

إن الإنسان قد أوتي قوة حسية ترتسم فيها صور الأمور الخارجية، وتتأدى عنها إلى النفس فترتسم فيها ارتساماً ثانياً ثابتاً، وإن غاب عن الحس. ثم ربما ارتسم بعد ذلك في النفس أمور على نحو ما أداه الحس؛ فإما أن تكون هي المرتسمات في الحس، ولكنها انقلبت عن هيئاتها المحسوسة إلى التجريد، أو تكون قد ارتسمت من جَنْبَةٍ أخرى لا حاجة في المنطق إلى بيانها. فللأمور وجود في الأعيان ووجودٌ في النفس يكوّن آثاراً في النفس. ولما كانت الطبيعة الإنسانية محتاجةً إلى المحاورة لاضطرارها إلى المشاركة والمجاورةً، انبعثت إلى اختراع شيء يتوصلً به إلى ذلك، ولم يكن أخفَّ من أن يكون فعلا، ولم يكن أخفَّ من أن يكون بالتصويت، وخصوصاً والصوت لا يثبت ولا يستقر ولا يزدحم، فتكون فيه مع خفته فائدة وجود الإعلام به مع فائدة انمحائه، إذ كان مستغنياً عن الدلالة به زوال الحاجة عنه، أو كان يتصوَّر بدلالته بعده، فمالت الطبيعة إلى استعمال الصوت، وَوُفِّقتْ من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف وتركيبها معاً ليُدَلَّ بها على ما في النفس من أثر.

ثم وقع اضطرارٌ ثان إلى إعلام الغائبين من الموجودين في الزمان أو من المستقبلين إعلاماً بتدوين ما عُلم، إما لينضاف إليه ما يُعلم في المستقبل فتكمل المصلحة أو الحكمة الإنسانية بالتشارك فإن أكثر الصنائع إنما تمّت بتلاحق الأفكار فيها والاستنباطات من قوانينها واقتفاء المتأخر بالمتقدم واقتدائه به، أو لينتفع به

الآتون من بعد. وإن لم يحتج إلى ما يضاف إليه فيكمل به، فاحتيج إلى ضرب آخر من الإعلام غير النطق، فاخترعت أشكال الكتابة، وكله بهداية إلهلية وإلهام إلهي، فما يخرج بالصوت يدل على ما في النفس، وهي التي تُسمَّى آثاراً. والتي في النفس تدل على الأمور وهي التي تسمى معانٍ، أي مقاصدَ للنفس. كما أن الآثار أيضاً بالقياس إلى الألفاظ معان. والكتابة تدل على اللفظ إذ يُحاذَى بها تركيبُ اللفظ؛ واختير ذلك للسهولة، وإن كان إلى إنشائها بحيث لا يُحاذَى بها اللفظ وأجزاؤه سبيل، لكن ذلك مما يصعب ويطول.

وسواء كان اللفظ أمراً ملهما وموحى به عُلِّمه من عند الله تعالى معلمٌ أول، أو كان الطبع قد انبعث في تخصيص معنى بصوت هو أليق به، كما سُمِيت القطة قطة بصوتها؛ أو كان قوم اجتمعوا فاصطلحوا اصطلاحاً، أو كان شيء من هذا قد سبق فاستحال يسيراً يسيراً إلى غيره من حيث لم يشعر به، أو كان بعض الألفاظ حصل على جهة والبعضُ الآخر على جهة أخرى، فإنها إنما تدل بالتواطؤ، أعني أنه ليس يلزم أحداً من الناس أن يجعل لفظاً من الألفاظ موقوفاً على معنى من المعاني ولا طبيعة الناس تحملهم عليه، بل قد واطأ تاليهم أولهم على ذلك وسالمه عليه، بحيث لو توهمنا الأول اتفق له أن استعمل بدل ما استعمله لفظاً آخر موروثاً أو مخترعاً اخترعه اختراعاً ولقّنه الثاني، لكان حكم استعماله فيه كحكمه في هذا، وحتى لو كان معلِّم أول علم الناس هذه الألفاظ؛ وإنما صارت إليه من عند الله تعالى وبوضعٍ منه أو على وجهٍ آخرَ، كيف شئتِ، لكان يجوز أن يكون الأمر في الدلالة بها بخلاف ما صار إليه لو وضعه، وكان الغنَاء هذا الغناء.

فالدلالة بالألفاظ إنما استمر بها التعارف بسبب تراضٍ من المتخاطبين غير ضروري حتى إنه وإن فرضناه بحسب المعلِّم الأول ضرورياً من عند الله أو من جهة أخرى، فإنه بحسب المشاركة اصطلاحي. فإن قبول الثاني من الأول إنما هو بأن قال له الأول: إن كذا يعني به كذا، أو فعل فعلا يؤدي إلى مثل هذا التوقيف، وما أشبه ذلك، فواطأه عليه الثاني والثالث من غير أن كان يلزمهم أن يجعلوا ذلك اللفظ لذلك المعنى، وأن يجعلوا لفظاً بعينه لمعنى بعينه لزوما ضرورياً، بل كان يجوز أن

يقع مثل ذلك التنبيه من المعلِّم الأول لهم على لفظ آخر، فلذلك جاز أن تكون دلالات الألفاظ مختلفة.

ومعنى دلالة اللفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معنى. فتعرف النفس أن هذا المسموع لهذا المفهوم؛ فكلما أورده الحس على النفس التفت إلى معناه.

وأما الكتابة فقد كان يمكن أن تكون لها أيضاً دلالة على الآثار بلا توسط الألفاظ حتى يجعل لكل أثر في النفس كتابة معينة، مثلا للحركة كتابة وللسكون أخرى وللسماء أخرى وللأرض أخرى. وكذلك لكل شيء. لكنه لو أجري الأمر على ذلك لكان الإنسان مَمْنُوًا بأن يحفظ، الدلائل على ما في النفس ألفاظاً ويحفظها نقوشاً. والأول يسهل له إما برياضة التربية وإما بتعلم شاق. فإذا ألزم مرة ثانية أن يحفظ كتابة بهذه الصفة كان كمن يلزم تعلّم لغة من رأس. فوجد الأخف في ذلك أن يقْصَد إلى الحروف الأولى القليلة العدد فيوضع لها أشكال، فيكون حفظها مغنياً عما سلف ذكره. فإنها إذا حفِظت حوُذِي بتأليفها رَقْماً تأليف الحروف لفظاً، فصارت الكتابة بهذا السبب دليلا على الألفاظ أولا. وذلك أيضاً دلالة على سبيل التراضي والتواطؤ؛ فلذلك اختلف.

وأما دلالة ما في النفس على الأمور فدلالة طبيعية لا تختلف، لا الدال ولا المدلول عليه، كما في الدلالة التي بين اللفظ والأثر النفساني؛ فإن المدلول عليه، وإن كان غير مختلف، فإن الدال مختلف؛ ولا كما في الدلالة التي بين اللفظ والكتابة، فإن الدال والمدلول عليه جميعاً قد يختلفان.

فأما أن النفس كيف تتصور صور الأمور، وكيف يحصل فيها ذلك، وما الذي يعرض للصور وهي في النفس، وما الذي يعرض لها وهي من خارج، وما الفاعل الذي هو سبب إخراج قوة التصور إلى الفعل، فليس من هذه الصناعة، بل من علم آخر. وأيضاً فإن النظر في أنه أي لفظ هو موضوع دالاً على معنى كذا، وأي كتابة هي موضوعة دالةً على معنى كذا وأثر كذا، فذلك لصناعة اللغويين والكُتَّاب، ولا يتكلم فيها المنطقي إلا بالعرض، بل الذي يجب على المنطقي أن يعرفه من حال اللفظ هو أن يعرف حاله من جهة الدلالة على المعاني المفردة والمؤلفة ليتوصل

بذلك إلى حال المعاني أنفسها من حيث يتألف عنها شيء يفيد علماً بمجهول، فهذا هو من صناعة المنطقيين.

واعلم أن في الألفاظ والآثار التي في النفس ما هو مفرد وفيها ما هو مركب. والأمر فيهما متحاذٍ متطابق؛ فإنه كما أن المعقول المفرد ليس بحق ولا باطل، كذلك اللفظ المفرد ليس بصدق ولا كذب. وكما أن المعقول المفرد، إذا اقترن به في الذهن معقول آخر وحُمل عليه، فاعتقد أنه ذاك أو ليس، كان الاعتقاد حقاً أو باطلا، فكذلك اللفظ المفرد، إذا اقترن به لفظ آخر وحُمل عليه، فقيل إنه كذا أو ليس كذا، كان صدقا أو كذبا. وقد يكون الصدق والكذب على نحو آخر من التأليف أيضا سنوضحه. فالأسماء والكلم في الألفاظ نظير المعقولات المفردة التي لا تفصيل فيها ولا تركيب، فلا صدق في أفرادها ولا كذب.

واعلم أنه إذا كان شيء معدوما في نفسه محالا في وجوده، ولم يكن تصوره وحده أو التلفظ بلفظه وحده يدل على صدق أو كذب، ما لم يقترن به أنه موجود أو غير موجود اقتراناً في الذهن أو في اللفظ، مثلا بأن يعتقد أن عنزايل موجود، أو يعتقد أنه غير موجود، ويقال إن عنزايل موجود ويقال إن عنزايل غير موجود، إما مطلقا بلا اشتراط زمان أو باشتراط زمان أنه كان موجودا فيه أو يكون موجودا فيه أو زمان حاضر. والذي يقال إن معنى المطلق المستعمل في هذا الموضع هو المشترط فيه زمان حاضر أو المشترط فيه كل زمان حتى يكون معنى قولهم (أو في زمان) أنه في زمان ماض أو مستقبل، دون الذي في زمان حاضر، فليس يعجبني كل الإعجاب. وما أومأت إليه أقرب إلى الصواب. فلننظر الآن في الاسم والكلمة.

الفصل الثاني

(ب) فصل في تحقيق الاسم

فالاسم لفظة دالة بتواطؤ مجردة من الزمان وليس واحد من أجزائها دالاً على الانفراد. وقد علمت معنى التواطؤ. وأما معنى كونه مجرداً من الزمان فهو أن لا يدل على الزمان الذي لذلك المعنى من الأزمنة الثلاثة المحصلة؛ كما إذا قلت:

زيد، فلم تدل على معنى قد دللت معه على زمان ذلك المعنى. ومعنى قولنا (وليس ولا واحد من أجزائه دالاً على انفراده) معناه أنا لا نقصد في دلالتنا بقولنا (الإنسان) أن ندل بواحد من أجزائه على شيء ألبتة، من حيث هو منفرد، بل نستعمله على أنه جزء دال، لا دال بانفراده، فإنه لا يوجد في قولنا (الإنسان) جزء يراد به الدلالة على معنى من المعاني أصلا، حين يراد أن ندل بقولنا (الإنسان)، وإن كان ربما أريد به الدلالة إذا استعمل لا على أنه جزء لفظة إنسان، بل على انه لفظ مستعمل في نفسه لم يجعل جزءاً لما إنما يدل بجملته دلالة ما، وربما لم توجد له دلالة ألبتة بوجه من الوجوه وحيث توجد له دلالة فلا يكون ذلك من حيث هو جزء قولنا (انسان)؛ فإنه إنما يكون جزء إنسان إذا استعمل في لفظة الإنسان من حيث يراد أن يدل بالإنسان جملته؛ فهنالك لا توجد له دلالة أَلبتة بوجه من الوجوه. وقد كنا أَومأنا إلى هذا في مواضع أخرى.

وليس هذا في مثل لفظة الإنسان فقط، بل في الألفاظ التي هي بحسب المسموع مركبة، لكنها لا يُدل بها على أنها مركبة، فهذا شأنها، كقولهم (عبد الملك) إذا لم يرد أَن يُدل به على شيء من جهة ما هو عبد الملك، بل جُعل هذا اسماً لذاته؛ فهنالك لا يوجد للفظة (عبد) من حيث هو جزء من (عبد الملك) دلالة على شيء أَلبتة، فإنك تعلم أَن الدال بلفظة (عبدالملك) على هذا النحو ليس يدل بالعبد في هذا الموضع بانفراده على شيء أَصلا، ولا بالملك. فهكذا يجب أَن تفهم هذا الموضع.

وأَما الأسماء البسيطة[1] فقد يكون لها أَجزاء لا تدل أَصلا، لا من حيث هي جزء، ولا لو انفردت. وأَما جزء اللفظ المركب، فإنه يدل على شيء لا حين ما يوجد جزءا من جملة المركَّب مدلولاً بالمركب على ما دل به عليه كقولك (عبد

(١) الاسم يكون موضوعا من غير أن يحتاج في ذلك إلى شيء يقرن به، ولا يكون محمولا دون أن تقرن به الكلمة الوجودية: إما في اللفظ، وإما في الضمير.
والكلمة تكون محمولة من غير أن تحتاج إلى أن تقرن بشيء، ولا تكون موضوعة دون أن يقرن بها بعض الصلات، كقولنا: الذي، وما جرى مجراه.

الملك) فإنه حينئذ لا يتوقع أَن يدل بانفراده، من حيث هو جزء لفظ، حتى يكون إنما يورد ليلتئم به كمال اللفظ فيلتئم كمال الدلالة، بل هذا في استعمال آخر. وإلحاق التواطؤ بعد قولنا (لفظة) قد تُوهم أَنه هذر من القول، فقد يظن أَن اللفظ لا يدل إلا أَن يكون بالتواطؤ وكذلك قيل إنه كان يجب: أَن يقال بدل اللفظ الصوت، فأقول إن هذا باطل فإنه لا يحسن أن يستعمل في هذا الموضع الصوت فإن الصوت مادة لا جنس والمادة لا تُحمل على الشيء المعمول من مادة وصورة إلا بنوع من المجاز أَو الجهل، إذ يقال للصنم إنه حجر والكرسي إنه خشب، وأَما الحدود الحقيقية فلا يجب أَن تستعمل فيها المواد مكان الأجناس. أَما الفرق بين الجنس والمادة فمما تشتبه الحال فيه وتشكل، ولكنه سيتبين لك ذلك في هذه الصناعة من بعد، وكذلك تحقيق ما قلناه من أَن المادة لا يجب أَن تؤخذ مكان الجنس، بل يكون ذلك كاذباً. وأَما أَن الصوت مادة فتتحقَّقُه في العلم الطبيعي.

بل أعود إلى الغرض فأقول: إن اللفظ قد يكون دالاً وقد يكون غير دالّ، كما قد اعترفوا به، وذلك على وجهين: أحدهما أن يكون مؤلفا من حروف ثم لا يراد بذلك دلالة على أثر في النفس كقول القائل (شنقنقتين)، والثاني أن يراد بذلك دلالة على أثر في النفس، لكن ذلك الأثر لا يستند إلى خارج كقولنا (العنقاء). فكون اللفظ غير دالّ ليس يُخرجه عن أن يكون لفظا. فكذلك كونه دالاً، ولكن لا بالتواطؤ بل على نوع آخر، فإنه قد يُسمع من الناس ألفاظ فتدل على معان على غير سبيل التواطؤ، كمن يقول (أخ) فيدلّ على الوجه ويقول (أح أح) عند السعال فيدلّ على أذى في الصدر، فليس ذلك علىَ سبيل التواطؤ المحض، حتى يكون الناس قد تواطؤوا على استعمال ذلك عند السعال مستعملين إياه لفهم معنى أذى الصدر. وهذه، وإن كانت أصواتا، فهي أيضا ألفاظ، لأنها مركَّبات من حروف يركِّبها الإنسان، وأنها، وإن كانت تدلّ، لا بالتواطؤ، فليس يجب أن تكون دلالتها لا بالتواطؤ تسلبها من كونها ألفاظا شيئاً؛ فإنها ولو لم تدلّ أصلا، كانت ألفاظا؛ لأنها مؤلفة تأليفا اختياريا عن حروف، وليس دلالتها، من حيث فيها صوت، مانعا عن أن يكون لفظاً. فإن الشيء إنما هو لفظ لأنه مؤلَّف من حروف مقطعة عن أصوات؛ وكونها كذلك ليس يوجب أن تكون مع ذلك دالّة أو غير دالّة فضلا عن أن يوجب أن تكون غير دالة دلالة

بالطبع؛ فإن جزءا منها كالمادة وهو الصوت يلحقه بعض ما يلحق الصوت، لأنه صوت، فلا يؤثر ذلك في الجملة كما لا يؤثر كونها دالة على المصوت. فإذن هذا الاعتراض غير صحيح وإدخال التواطؤ فيه واجب. فإن الدالّ أعم من الدالّ بالتواطؤ والدالّ على وجه آخر، اللهم إلا أن يجعل الدالّ يقع عليهما باشتراك فيكون واقعا على دلالة الاسم وعلى دلالة نغمة الطائر وصياح البهيمة أيضا باشتراك الاسم. فإن كان كونه دالاً إنما يقع على ذلك كله بالاشتراك، وكان ذلك يُعني عن تمحُل الفصل بين دلالة ودلالة، فإن الفصول في الحدود والرسوم إنما تُطلب بحسب المعاني، لا بحسب الألفاظ. والحال قائمة عندما نجعل بدل اللفظ الصوتَ، وإن لم يكن ذلك مغنيا، فإنا نُحْوَج إلى إيراد الفصل بين الدلالتين، إذ كنا لما أخذنا اللفظ وكان يكون دالاّ وغير دالّ، وقرنّا به الدالّ، لم نقرن دالاّ إحدى الدلالتين بعينها، بل قرنا دالاّ عاما كما فعلنا حين أخذنا الصوت، فنحتاج أن ندل على إحدى الخاصيتين. فإن قيل: إنه إذا قيل (لفظ دال) عُلِم أنه ليس يُعنى بالدالّ إلا ما اصطلح عليه الناس، فنقول: وكذلك الحال إذا قيل صوت دال وأردف بأنه يدل على زمان أو لا يدل وسائر ذلك؛ فإن الذهن نفسه يسبق إليه أن المراد به هاهنا إنما هو أنه دال بالتواطؤ، وكما يسبق إليه هناك، ولا يُغْنى ذلك في الموضعين جميعا عن ذكر التواطؤ؛ إذ ليس ولا في أحد الموضعين مستفادا من نفس كونه لفظا أو صوتا ولا من نفس كونه دالاً مطلقا أو على زمان، بل هو شيء يعرفه الذهن على سبيل الانتقال وينتبه له من خارج لا على سبيل دلالة اللفظ. وقد عرفت الفرق بين الدلالتين. فإن ظنَّ ظان أن المُحْوِجَ إلى إيراد التواطؤ لم يكن إلا مراعاة الفرق بين الألفاظ وأصوات البهائم، وإذا قيل (لفظ) خرج ما كان يشكك ويشتبه، فذلك حسنُ ظن بالأمر وخديعةُ للنفس؛ وما الذي أمن هذا الظان أن الحاجة قد قُضِيَت، فعسى أن يكون قد بقي بعد ذلك أيضا اشتباه وتشكُّكٌ آخر من جنس ما أوردناه مُحْوِجٌ إلى مراعاته؟ وبالجملة لا يجب أن يُلتفت في الحدود إلى ما يشتمل عليه اللفظ في التحديد اقتصارا على ما يتنبه له الذهن؛ فإن هذا لو كان ملتفَتاً إليه لقيل في حد الإنسان إنه حيوان ضحاك واقتُصِر عليه واستُحْسِن، إذ كان الذهن يلتفت إلى أنه يكون ناطقا، أو قيل إنه جسم ناطق، فإن الذهن يلتفت إلى أنه حيوان ولا يجب أن

يكون الالتفاتُ في الحدود موجَّهاً إلى التمييز نفسه فقط، بل إلى ما ستعلمه في موضعه.

فقد بان لإدخال التواطؤ هاهنا معنى، وإن كان المأخوذ في الحدِّ لفظاً لا صوتاً؛ فإنه ليس شيء من الأسماء اسماً بالطبع؛ أي ليس شيء منها دالاًّ دلالة الاسم، بحيث تكون تلك الدلالة تصدر عنها بالطبع منها أو من الدالِّين بها. فلا تلك الدلالةُ أمرٌ طبيعي يلزم الاسمَ، ولا الطبعُ منا ينبعث إلى الدلالة على المعنى به في كثير من الأصوات الدالة بالطبع التي تنبعث الطبائع إلى استعمالها في ذلك الشأن، سواء كانت دلالة بقصد المصوِّت أن يقع بها شعور بشأن، كما تفعله البهائم عند دعاء بعضها بعضه أو يكون بغير قصد منه لذلك، لكن سامعَه يستدل به على أمر، كالتنحنح واستغاثة العصفور عند القبض عليه.

فالاسم ليس اسما في طبع نفسه، بل إنما يصير اسما إذا جعل اسما؛ وذلك عندما يُراد به الدلالة فيصير دالاًّ. وذلك جَعَله اسما، أي جَعَله دالًّا على صفة، لكن لقائل أن يقول: إنك جعلتَ حدَّ الاسم (أنه ولا جزء منه يدل)، وهاهنا أسماء كقولك (لا إنسان) (ولا بصير)، ولا شك في أنها أسماء، وكيف وهي تدل دلالة الأسماء! وكيف وقولنا (لا بصير) يقوم مقام قولنا (الأعمى) ثم تجد لفظة (اللا) ولفظة (الإنسان). ولفظة اللا ولفظةُ البصير يدلان على معنى ويتألف من معنيهما معنى الكل! فنقول إنها بالحقيقة ليست أسماء، ولم يوضع لها، من حيث هي كذلك، اسم يدل عليها؛ بل هي من جملة الألفاظ المؤلفة التي في قوة المفردة كالحدود، وكما يقال: راعي الشاة ورامي الحجارة، وإن لم تكن كذلك على الإطلاق. أقول لأن تركيبها ليس عن ألفاظ مفردة مستقلة بنفسها مثل اللا إنسان، فإنه مركب من اسم ومن أداة سلب؛ ومطابقتها للأسماء لا تدل على أنها أسماء بالحقيقة، فإن الحد والرسم كذلك شأنهما. ومع ذلك فلا يجب أن تغتر بدخول حرف السلب فيها، فتظن أن فيها سلبا؛ كلا، بل ليس فيها إيجاب ولا سلب؛ بل تصلح أن توجب وأن تسلب وأن توضع للإيجاب وللسلب. فإذا كانت قريبة المجانسة للأسماء فلتُسَمَّ أسماء غير محصلة؛ ويكون حكمُها كحكم المحمول في قولنا: زيد في الدار، فإن زيدا موضوع (وفي الدار) محمول، وليس هو بالحقيقة

باسم، بل هو مؤلف لكن تأليفه ليس مثل القول المطلق الذي يكون مؤلفا عن اسمين أو عن اسم وكلمة، لأنه مؤلف من أداة ومن اسم، وليس اسما ولا أيضا قولا مطلقاً. فهكذا يجب أن تفهم هذا الموضع ولا تلتفت إلى التأويلات التي يتعاطونها.

وكذلك حال الأسماء التي تسمى مُصَرَّفة فإنها قد اقترن بالاسم منها شيء زائد على الاسمية مشيرٌ إلى معنى غير ما يشير إليه مجرد الاسم، وذلك حركة من الحركات وإعراب من الأعاريب حتى يُسْمَعَ هناك مجموعٌ حاصلٌ من جزأين أحدهما الاسم والآخر ما يلحقه مما هو جزء من المسموع، فيوجد هناك جزء يدل على معنى وآخر إما أن يدل على معنى مطلق وإما أن يدلّ دلالة ما وبالجملة يوجب حُكماً لولاه لم يكن؛ ولذلك ما صار ممنوعاً عن اقتران بعض ما كان يقترن به من الأسماء، فلو كان المعنى لم يتغير ما تغير حكم جواز ما يقارنه ولم يتغير معنى الاسم في نفسه، بل إنما انضمت إليه زيادة، سواء كان الجزء كبيراً أو كان مَقْطعاً أو حركة، فإن جميع ذلك أجزاء من المسموع، وسواء كان المعنى معنى طويلاً أو إشارة. وبالجملة إذا صار الاسم بما لحقه من الزيادة ممنوعاً عن أن يلحق به ما من شأنه أن يلحق به، فقد زيد على معنى الاسم المجرد شيء صار به بحال أخص من حاله وهو اسم مطلق، كما إذا شُغِل الموضوع ببعض الأعراض، فحينئذ يكون للجملة معنى غير الذي يكون للموضوع وحده، وذلك الموضوع وذلك العرض كل منهما يصير جزءاً من المجموع، فالاسم الذي يُنصبَ أو يُجرَ أو يُغيَّر تغيُّرا يمنعه عن مقارنة كل واحد مما من شأنه أن يقارنه لا يكون بالحقيقة اسماً مجرداً، بل اسماً وقد صُرف بجزء من المسموع قُرن به. وكما أن حدَّ الموضوع للبياض، وليكن إنساناً ما، هو حدّ واحدٌ كان أبيض أو لم يكن، فإن حدّ الإنسان الذي لحقه البياض في نفسه هو بالحد الذي يكون له، وإن لم يلحقه البياض، إلا أن يُحَدّ من حيث هو أبيض، فكذلك حدُّ الاسم الذي هو على فطرته وحدُّ الاسم الذي لحقه التصريف واحد، من حيث هو اسم إلا أن يُحدَ من حيث هو مصَّرف، فحينئذ يلحق بحدِّ الاسم زيادةٌ، أما بحسب اللغة العربية فهو أنه لا يصلح أن يقترن به كل ما من شأنه أن يقترن بالأسماء؛ فإن قولك. زيدٌ بالرفع لا يلحقه (في)، وقولك (زيداً) لا يلحقه (ضرب) أو (كان) أو (حيوان) وكذلك (زيد) بالجرِّ. وأما بحسب

اللغة اليونانية، فإن الاسم المصرَّف هو الذي إذا ألحق به الكلمات الزمانية كمقولك (كان) و(يكون) (وكائن الآن) لم يصدق ولم يكذب. والاسم الغير المصرَّف هو الذي إذا قرن به أحد هذه صدق أو كذب. ثم كما أن الخشب المدوَّر خشب قُرِن به التدوير، فهو خشب فيه عرَض هو التدوير، وهو في نفسه خشب بلا زيادة، لكن ليس المجموع خشباً مطلقاً، أعني كالصنم المتخذ من خشب ومثالٍ، فإن الخشب مادته ولا تُحمل عليه، فإن الجملة لا يُحمل عليها أحدُ الجزأين، فكذلك إذا أُخِذ جملة الاسم وما لحقه من التصريف كان في أحكام المركبات ولم يكن اسماً، ولكن إذا نظر إليه من حيث هو في التصريف، كان اسماً مصرَّفاً، وإذا نُظر إليه مطلقاً كان اسماً مطلقاً. والفرق بين النظر فيه وهو اسم مصرفٌ والنظر إلى الجملة كالفرق بين النظر في الجذع أنه في السقف والنظر إلى جملة الجذع والسقف وكذلك لك أن تقول إن الاسم المصرَّف لفظ دال لا يدل جزؤه، وقد لحقه كذا وكذا، ولا تقول إن الجملة الحاصلة من الاسم والتصريف لفظ دالّ لا يدل جزؤه، وكيف والاسم أحد الجزأين، وهو يدلّ.

وهذا قانون دقيق يجب أن يحفظ لمواضع أخرى. وكثيراً ما يقع من جهة المقارنة نوعٌ من الغلط إذا لم يعلم أن الشيء مأخوذ مقارناً لشيء غير الجملة التي تحصل منه ومما يقارنه وكذلك الوحدة التي مع الستة، من حيث هي مع الستة، غير المجتمع منها ومن الستة التي هي السبعة ولكن على حدِّ الاسم شكوكا؛ وذلك لأن الزمان اسم ويدل على الزمان، والمتقدِّم اسم ويدل على شيء في زمان ماض، وكذلك أمس، وكذلك التقدم اسمٌ ويدلّ على أنه حاصل في زمان ماض، فنقول الآن في حل هذه الشكوك: إنّ الشيء يدل على المعنى وعلى الزمان بوجوه ثلاثة أحدها أن يكون الزمان نفسَ المعنى، والثاني أن يكون الزمانُ جزء حدِّ المعنى المدلول عليه وإن لم يكن نفسَه، والثالث أن يكون الزمان شيئاً خارجاً عن المعنى يلحقه فيقترن به اقترانا يدل عليه التصريف.

ومعنى التجريد من الزمان هو أن يبرأ المدلول عليه من زمان يلحقه، فإن التجريد من البياض هو التبرئة عن بياض لاحق، أعني أن التجريد هو تبرئة عن شيء لو لم يبرأ عنه لكان لاحقاً من خارج. وإذا قيل جُرِّد فلان عن الثوب، عني به أنه

أبين بينه وبين الثوب الذي لو لم يَبِن لكان ذلك الثوب لاحقا له، لا ذاته ولا جزء حدِّ له؛ فإن الشيء لا يقال إنه تجرد عن ذاته أو عن جزء حدّ له؛ فإن من قال إن الإنسان قد يتجرد عن الإنسانية قال شططاً إلا أن يعني أن مادة الإنسانية قد تجردت عن الإنسانية. فحينئذ الإنسانية تكون أمراً خارجاً عنها أيضاً وكذلك إن قال إن الإنسان تجرد عن الحيوانية كان محالا، إلا أن يعني الوجه المذكور.

فمعنى قولهم "مجرّد عن الزمان" هو أن لا يدل معه على زمان يلحقه من الأزمنة كان لحوقه به صدقاً أو كذبا. فلفظ الزمان يدل على معنى هو الزمان ومجرداً عن زمان تدل اللفظة على أنه كان فيه الزمان ولفظ المتقدم يدل على معنى يوجد في حده الزمان لكنه مجرد الدلالة عن الزمان اللاحق إياه من خارج حتى إذا قيل تقدم دل حينئذ على متقدم في زمان لحقه وتعين له وسواء كان هذا حقاً أو كذباً؛ فإن العبرة لدلالة اللفظ من حيث هي دلالة لفظ لا من حيث هي صدق أو كذب. وكذلك أمس هو نفسه زمان ما وكذلك ما يجري مجراه. وإذا شئت أن تعلم أن التجريد إنما يقصد به أن يدل على معنى ولا تقترن به الدلالة على الزمان الملحق به فتأمل حد الكلمة.

الفصل الثالث

(ج) فصل في الكلمة

وأما الكلمة فإنها تدل مع ما تدل عليه على زمان، وليس واحد من أجزائها يدل على انفراده وهو أبداً دليل على ما يقال على غيره. فتكون الكلمة لفظة دالة بتواطؤ يدل مع ما تدل عليه على زمان وسائر ما قيل. فتأمل أن الكلمة جعلت دلالتها على شيء وعلى زمان مقترن به معه ليس هو هو ولا جزءاً منه. وإذ كان ما لا يدل بالتجريد هكذا صورته، فما يدل بالتجريد صورته ما ذكرناه. وفسر هذا في التعليم الأول، فقيل: إن معنى هذا هو أن قولنا صح يفارق قولنا صحة، بأن الصحة تدل على معنى ولا تدل على زمان مقترن به، وأما صح فيدل على صحة موجودة في زمان. والكلمة هي ما يسميها أصحاب النظر في لغة العرب فعلا، وقد كانت الكلمة

في الوضع الأول عند اليونانيين إنما تدل من الزمان على الزمان الحاضر، ثم إذا أريد أن يدل بهذا على الزمان الماضي أو المستقبل قرن بها زيادة مع حفظ الأصل. وأما العرب فلم تجر لهم العادة بإفراد كلمة للحاضر، فإن شكل الكلمة التي للمستقبل هو بعينه شكل الكلمة التي للحاضر، فيقال: إن زيدا يمشي أي في الحال ويمشي أي في الاستقبال، فإذا حاولوا زيادة البيان قالوا: إن زيدا هو ذا يمشي فاقتضى الحال، أو قالوا سيمشي أو سوف يمشي فاقتضى الاستقبال، ويكون ذلك بإلحاق يلحق به.

وربما استعاروا له من الماضي فقالوا: إن زيدا صح كما يكون قد أتاه البرء، ويقال: صح أيضاً لما هو فيما سلف لكن موضوع صح للماضي وموضوع يمشي للاستقبال. وليس للحال شكل خاص، وأما أنه ماش وأنه صحيح فليس كلمة، بل اسماً مشتقاً. فهاهنا اسم موضوع واسم مشتق وكلمة، فالاسم الموضوع يدل على ما قيل ولا يدل على موضوع ألبتة، وأما الاسم المشتق فيدل على موضوع غير معين وجد له أمر مشتق له منه الاسم، فيكون دالا على معنى وأمر وعلى موضوع له غير معين وعلى نسبة بينهما.

مثال ذلك قولك: ماش، فإنه يدل على المشي وعلى موضوع غير معين وعلى أن المشي له. وأما الكلمة فتدل مع ذلك على زمان، وهو زمان النسبة، كقولك: يمشي، فإنه يدل على المشي، وعلى موضوع غير معين، وعلى وجود المشي له، وعلى كون ذلك في المستقبل. وليس كل ما يسمى في اللغة العربية فعلا هو كلمة، فإن قولهم: أمشي ويمشي فعل عندهم، وليس كلمة مطلقة؛ وذلك لأن الهمزة دلت على موضوع خاص، وكذلك التاء. فصار قولك: أمشي أو مشيت صدقا أو كذبا، وكذلك يمشي ومشيت. وكأن ذلك في حكم قولك أنا أمشي، وأنت تمشي وأنا مشيت، ومفهومها مفهوم واحد.

وهذا بالحقيقة موضع نظر، فإن هذه اللفظة لا تخلو إما أن تكون مفردة أو مركبة، فإن كانت مفردة فلا ينبغي أن تكون صادقة، أو كاذبة فقد جزمنا القول على أن الألفاظ المفردة لا صدق فيها ولا كذب، وإن كانت مركبة فيجب أن يكون لها أَجزاء دوال. فهب أَن الهمزة من قولنا أَمشي دلت على معنى والتاء من تمشي دلت

على معنى، فالباقي جزء وليس يدل على معنى. وجه من الوجوه؛ فإن اللفظة المركبة من ميم ساكنة مبتدأً بها، ثم شين، ثم ياء، إما أَن لا يكون لفظا بنفسه ألبتة إن كان حقاً ما يقال من أن الساكن لا يبتدأ به أو يكون لفظاً لا يدل على معنى من المعاني إن أَمكن أَن يبتدأَ به، كما قد يجوز الابتداء بالساكن في لغات كثيرة. ولا يبعد أَن يظن أَنه إن كان أَمشي مركبا أَو في حكم المركب فسيكون يمشي أيضاً الذي لا صدق فيه ولا كذب، مركبا، فإن الياء تدل على غائب وليس التعيين بشرط في أَن يكون الدال دالا، فإنك إذا قلت إنسان دللت وإن لم تعين ولا فرق بين قولك يمشي وبين قولك شيء ما يمشي فستكون الكلمات المستقبلة كلها مركبات، ولا تكون أَلفاظاً بسيطة. وكذلك لقائل أَن يقول: إِن الأسماء المشتقة أَيضاً مركبة أَو في حكم المركبة، فإنها محصلة من مادة هي حروف المشي، ومن صور قرنت بها فصارت دالة به على موضوع غير معين. فلها جزءان: جزء يدل على معنى وهو المادة، وجزء يدل على آخر وهو الصورة.

فالذي يجب أن نقول في ذلك كله أولا فإنه لا اعتبار في صناعة المنطق بما يكون بحسب لغة لغة ووضع وضع، فربما يتفق في لغة من اللغات أن يجعل للمعنى المؤلف لفظ مفرد لا يدل جزء من معناه فيكون اللفظ مفردا. ثم تكون لغة أخرى لم يوضع فيها لذلك المعنى المؤلف اسم مفرد ولا يدل عليه إلا بلفظ مركب، فإذا ترجم معنى اللفظ إلى اللغة الأخرى لم يوجد لفظه إلا مركبا، وذلك مثل الجاهل فإنه لفظ مفرد لا يدل عليه بالفارسية بلفظ مفرد، بل لفظ فيه تركيب من لفظين: أحدهما يدل على العدم، والآخر على العلم أو العالم. فيقال (نادان) فلا يجب أن يلتفت المنطقي في ذلك وما أشبهه إلى لغة معينة، بل يعلم أن لهذا المعنى أن يدل عليه بلفظ مفرد. فكذلك حال الكلمات في لغة العرب، فإن الماضي من الكلمات في العربية وغيرها لم يدل جزء منه على موضوع ألبتة كقولهم: صح، وقولهم: مشى، وكذلك المستقبل في لغة الفرس كما يقال (بكنذ) فإنه ليس فيه دلالة بجزء منه على الموضوع الغير معين ألبتة وفي بعض المواضع، فإن لغة الفرس لا تستعمل كلمة مفردة بل يقولون مثلا حيث نقول يصح درست شود كما إذا ترجم

كان مطابقا لقولنا (يصير صحيحا)، فيأخذون الاسم ويقرنون به كلمة زمانية ويجعلون جملته قائما مقام الكلمة. فلو كان جميع لغة الفرس علة هذه الصفة اضطر المترجمون لا محال إلى الدلالة على الكلمة المستقبلة بلفظ مؤلف فكان قد يسبق إلى بعض الأوهام أن الكلمة المستقبلة مؤلفة وليست كلمة مستقبلة مفردة كما كان قد يسبق إليه في مثله أن الجاهل ليس له اسم مفرد. وإذا لم يكن النظر المنطقي بحسب لغة لغة حتى إنه إذا لم يكن في لغة من اللغات كلمة تدل على الحاضر ضر المنطقيين ذلك في الدلالة على أقسام الكلمات الثلاث فكذلك لا يضر المنطقيين تعارف أهل اللغة في أَن لا يكون لها كلمة، بل يكون لها بدل الكلمة اسم مقرون بلفظ آخر يدل على ما تدل عليه الكلمة، بل يجب أن يعتبر منطقي ما يوجبه الحد، وهو ممكن أن يقع في اللغة. فإنه لا محالة من الممكن أن يكون لفظ دال بتواطؤ على معنى وزمانه وهو مفرد، فذلك هو الكلمة، فإن لم يكن في لغة العرب فلا حرج. وأما حديث الهيئة التي اقترنت بمادة حروف المشي في مشى أو في ماش فكان جزءا من الجملة يدل على موضوع، فلا يجب أن يلتفت إلى مثل هذا الجزء، فإنه إِنما يعني بالجزء هاهنا جزءاً من جملة أجزاء تترتب فتلتئم منها الجملة فهي أجزاء المسموع ألفاظا أو مقاطع أو حروفا مصوتة أو غير مصوتة. وبعد ذلك، فإن ما ادعوه من وجود الصدق في قولنا (يمشي) وأنه في قوة قولنا إن شيئا ما يمشي فهو غلط؛ وذلك لأن قولنا (يمشي) وإن كان فيه تركيب بحسب لغة العرب، وكانت الياء منه تدل على موضوع غير معين فليس معنى قولنا موضوع غير معين أنه يدل على أي واحد اتفق من أمور هي تحت كلي من الكليات على الوجه الذي ذكر في تمثيل الإنسان بل يعني به أن الياء تدل على أن له موضوعا متعينا في نفسه دون غيره، وإن كان لم يتعين وهو غائب، ويحتاج أن يفسر ويدل عليه فيتعين، فإن النسبة موجه إليه فهو غير معين من وجه ومعين من وجه. فإن القائل إذا قال (يمشي) ليس يريد بهذا أن المشي موجود في واحد من أمور العالم، أي شيء كان، حتى يكون كأنه يقول إن شيئا من الأشياء التي في العالم موجود له المشي أي شيء كان. فإنه إن عنى بيمشي هذا المعنى كان قوله يمشي يكون صادقا إن كان في العالم شيء

يمشي ويكون كاذبا إن لم يكن في العالم شيء يمشي إذا أخذ يمشي على أن معناه معنى الحكم بأن شيئا من العالم يمشي. وذلك آن قولك: شيء من العالم يمشي يحتمل معنيين: أحدهما الشيء من العالم الموصوف بأن له مشيا في زمان كذا؛ فيكون هذا التركيب تركيب تقييد لا تركيب حمل ولا صدق فيه ولا كذب، والثاني هو أن شيئا من العالم يحكم عليه بأنه يمشي. وأولهما لا يدخل فيه في لغة العرب إن، وأما الآخر فقد يدخل فيه. وليس أحدهما مدلولا عليه بلفظ يمشي وذلك لأن الشيء من العالم الموصوف بأنه يمشي إذا دل عليه بلفظ مفرد كان ذلك اسما ولم يكن كلمة، ويصح أن يحمل على زيد حمل الاسم، وأما الآخر فإنه لا يحمل على زيد ألبتة ولا هو في قوة اسم مفرد. فقد بان أن معنى يمشي ليس هو على الوجه الذي يدخله الصدق والكذب، فليس كونه دالا على معنى غير معين من هذا القبيل، بل دلالته على المعنى الغير معين ليس على تجويز أي معنى كان، وعلى أنه حاصل له موضوع ما كيف كان، بل على أنه معين في نفسه ولم يصرح به ولم يعين بدلالة اللفظ. والأمر موقوف على التصريح به وهو غير متعين عند السامع مع علمه بأنه متعين عند القائل، فهو متوقف في مصيره بحيث يصدق أو يكذب إلى أن يصرح بذلك المضمر، حتى إن كان ذلك المضمر معنى عاما أو شخصا أو كيف كان جاز، فإن المعنى العام، وإن كان لا يتعين في جزئياته، فإنه متعين في نفسه من جملة الأمور. فإن الشيء من حيث يوجد في نفسه هو معنى معقول متعين، وإن كان ما يقع عليه من جزئيات تكون تحته غير متعين، وهو من حيث يتعين يخالف كل واحد من الجوهر والكم وأمور أخرى إذا كان ليس في نفسه مقولا، وإن كان بعضها يقال عليها، فمتى صرح بذلك المضمر المَنْوي في النفس صار القول حينئذ صدقا أو كذبا. وقلبه ليس بصدق ولا كذب، إذ ليس يجوز أن نعني بقولنا يمشي الوجه الذي كان يتوهم أنه يصدق أو يكذب بانفراده، وليس كذلك قولنا أمشي أو يمشي. فقد صرح هاهنا بالموضوع وعين، فليس يحتاج إلى أن يفسر للسامع ذلك الموضوع مرة أخرى، فإنه دل فيه على شخص ولا أشد تعينا من الشخص ولو دل فيه على معنى عاميّ بأنه هو الموضوع من غير التفات إلى جزئياته لكان يكون صدقا أو

كذبا؛ فكيف إذا كانت دلالته على شخص بعينه؟ وأما الشبهة التي أوردت على أن التركيب غير موجود في قولك (أمشي) بسبب أن الجزء الثاني لا يدل، فالجواب عن ذلك: أما أولا فإنه لم يكن قيل في حد الكلمة إنها التي لا تدل أجزاؤها كل واحد على معنى بنفسه، بل أن لا يوجد لها من جزء من أجزائها يدل على شيء من حكمها ألبتة وإذا وجد لها جزء يدل وإن لم يدل الآخر انثلم الحد ولم يكن المظنون به أنه كلمة. وأما ثانيا فإنه كما أن اللفظ يدل، فإذا صار جزءا لم يدل من حيث هو جزء. كذلك قد يجوز أن تكون اللفظة تدل من حيث هي جزء، ثم إذا انفردت لم تدل. وأنت تعلم أنه إذا قيل أمشي دلت الهمزة على الشخص القائل، ثم باقي اللفظ المؤلف من الميم والشين والياء يدل على باقي المعنى فينبه النفس على معنى المشى عندما هو مقرون بالهمزة وإن كان لا يدل وحده على ذلك ولا يستعمل، فيكون هذا الباقي بعد الهمزة يدل إذا استعمل جزءا على ما لا يشك فيه أنه يدل عليه، وأما مفردا فلا يدل. فليكن هذا كافيا في حل هذه الشبهة.

وقد بقي الآن أن مبحثاً عن شيء وهو أن الملحق بما عبرنا به عنه من الزيادة وهو قولنا وهو أبدا دليل على ما يقال على غيره جزءاً من الحد أو خاصة ألحقت بالحد؛ فنقول: أما من كان عقده في الحدود في أنها تراد لتدل على تمييز ذاتي، فإذا حصل التمييز تم به الحد، فلا يبعد أن يقع عنده أن هذه الزيادة خارجة عن الحد. لكن المحصلين من أهل صناعة التحديد لا تنصرف هممهم في الحدود إلى ذلك، بل وكدهم الدلالة على ماهية الشيء وحقيقته بكمالها. وأنهم إذا وجدوا عبارة ما قد ميزت الذاتيات لكنها خلفت فصلا صورياً أو مادياً وراءها، لم يقنعوا بما فعلوا، ولم يكن الحد قد بلغ تمامه عندهم وسيأتيكم لهذا في وضعه شرح بالغ.

فإذا كان كذلك فبالحري أن تكون هذه الزيادة التي تدل على أحد الشرائط التي تتقوم بها الكلمة، وهو النسبة إلى موضوع غير معين محتاجاً إليها ومكملة لحال الدلالة على الزمان، وليس احتياج الكلمة إلى النسبة أقل من احتياجها إلى الزمان. وكيف وهي أولى وما لم تكن نسبة لم تكن زمان نسبة!

الفصل الرابع

(د) فصل في تعريف حال المصدر

وتعلق الكلمة والاسم المشتق به وحال الكلمة المحصلة وغير المحصلة والمصرفة وغير المصرفة والمعنى الذي تدل الكلمة على وجوده للموضوع هو أمر قد يدل عليه باسم، إما اسم مطلق وإما اسم هو مصدر. فإن المصدر قد يجيء على وجهين: أحدهما أن يكون موضوعا وضعاً أولاً كالضرب فيكون على حقيقة حال الاسم المطلق، والثاني هو أن يصرف الاسم المطلق تصريفاً يدل على أن معنى الاسم المطلق منسوب إلى موضوع بأنه حادث منه أو فيه كالتحريك؛ وهذا بالحقيقة اللفظ الدال على المصدرية كالتحرك والابيضاض والتحريك والتبييض. والسبب في ذلك أنه ربما لم يكن للمصدر وضع خاص، فيوجد الاسم مقامه، كما تقول: صح، يصح، صحة، وهو الذي يجيء على الوجه الأول وهذا هو الذي يكون شكل المصدر فيه لا يدل على المصدرية ولا يخالف الاسم المطلق الذي لا يشير إلى موضوع بوجه. فيكون معنى المصدر ليس له اسم خاص، بل أخذ مكانه الاسم المطلق للشيء. كما ربما اتفق ألا يكون للاسم المطلق وضع خاص فيؤخذ المصدر مكانه، كما لو لم يكن لمعنى الافتراق اسم مشهور لا يشير إلى موضوع فيؤخذ المصدر مكانه، وهو لفظة الافتراق. وربما كان لكل منهما لفظ خاص هو أولى، كما أن البياض أولى أن يدل على ذات، والابيضاض على حدوثه في موضوع. واسم المصدر يفارق الاسم المطلق بما يتضمنه من الدلالة على موضوع منه، أو فيه معنى من المعاني، فيدل على ذلك المعنى نفسه وعلى نسبة ما. والأكثر في لغة العرب هو أنه حيث يكون للمصدر لفظ خاص فإن الكلمة تكون دالة على وجود معنى لفظ ذلك المصدر لموضوع ما في زمان معلوم، وإن كان قد يتضمن ذلك معنى الاسم المطلق أيضاً، مثل قولهم ابيض يبيض من الابيضاض، فإنه قد يدل على الابيضاض الدال على البياض. فالمعاني التي تدل عليها الكلمة وأنها

لغيرها في ظاهر لغة العرب معاني المصادر وكذلك المعنى الذي يدل عليه الاسم المشتق هو معنى المصدر، ومعاني المصادر كلها في لغتهم أعراض لأنها نسب عارضة في الجواهر إلى أمور تحدث لها، فليس شيء من المصادر يقال على الجواهر، بل يوجد في الجواهر.

فتكون لغة العرب لا تستعمل كلمات تدل على معنى يقال على الجواهر دلالة أولى. فأما دلالة ثانية فقد يكون كما إذا قلنا حيى فلان إذا صار ذا حياة، بل تجوهر فلان أي صار جوهرا من الجواهر. فإنه وإن كان دلالته الأولى إنما هي على معنى التجوهر لا على معنى الجوهر، والتجوهر كون ما لا جوهر، فإن الجوهر مدلول عليه في التجوهر لا محالة دلالة ثانية، ولغة العرب ليس يدل فيها بالكلمات على مجرد اتصاف زيد مثلا في هذا الموضع بأنه كان جوهراً حتى يدل على كون الجوهر مقولا عليه فيما سلف ذكره، حتى يكون قولهم تجوهر أنه كان الجوهر محمولا عليه فيما سلف بل معنى أنه تجوهر عندهم هو أن الجوهر المقول عليه حدث فيما سلف. فليس يدل على قول عليه بل على حدوثه فيه، فيدل عليه من حيث هو حادث حدوث أمر لأمر موضوع له في وجوده له. فلغة العرب مضايقة في هذا الباب. ولا يمتنع أن يكون في بعض اللغات كلمات لا تضايق في ذلك، بل تقتصر دلالتها على المبلغ المذكور الذي لا يشير إلى الحدوث حتى يكون معنى نظير تجوهر فيها هو أن الجوهر مقول على زيد فيما سلف لا على أن حدوث الجوهرية موجود لزيد فيما سلف من غير التفات إلى بحمل بعلى ألبتة. وكما أنه يكون من الاسم اسم محصل واسم غير محصل، كذلك يكون في الكلمات كلمة محصلة وكلمة غير محصلة، كقولنا لا صح. وقد قيل في التعليم الأول وذلك أنها غير محصلة لأنها تدل على شيء من الأشياء موجوداً كان أو غير موجود دلالة على مثال واحد. وهذا القول إن عني فيه بالموجود وغير الموجود ما يجعل موضوعا للكلمة حتى يكون قولنا لا صح ينتظم جملة على كل موضوع موجود أو غير موجود ما خلا الصحيح ويصدق عليه، فيكون إيجاب لا صح قد يصدق على الموجود وغير الموجود، فهذا مما يمنع عنه في مباحث أخرى. وإن عني بذلك لا

الموضوع ولكن ما هو في قوة المحمول من أمور مخالفة لدلالة لفظة صح حتى يكون ما صح يعنى به أنه مرض أو توسط أو فعل فعلا آخر غير الصحة كله يدخل تحت ما صح كان سديداً، بل عني أن الغرض في هذا أن هذه اللفظة تصدق على المعنى الوجودي المضاد والمتوسط وعلى المعنى العدمي الذي لا تحصل له في نفسه. فقولنا ما اسود يصدق على الشيء إذا كان قد ابيض وعلى الوسائط عادماً ويصدق إذا كان عاماً للون كيف كان ويكون، كما يقال صار غير أسود. ويشبه أن تكون لغة العرب لا يستعمل فيها كلمة غير محصلة، وأنها إذا ألحقت بالكلمة حرف سلب كان السلب فقط. وربما كان لما قيل في التعليم الأول تأويل آخر ليس يحضرني الآن.

وأما حال الكلمة المصرفة والقائمة، فهي أن القائمة في لغة اليونانيين هي ما يدل على الحاضر، والمصرفة ما يدل على أحد الزمانين، وقد أشرنا إلى الواجب في هذا وبينا أنه لا وجود لذلك في لغة العرب، والكلمة من حيث إنها تدل دلالة اللفظ جارية مجرى الأسماء، فإن كل واحد منها ينطق به فيتصور معناه، فإن قائلا لو سأل ماذا عمل زيد، فقال مشى، أفاد بذلك معنى يفهمه السامع ويقرنه إلى معنى زيد، ويحصل له منهما الدلالة التي للخبر، كما إذا سئل فقيل من في الدار فقال زيد، وإن كان زيد (ويمشي) كل واحد منهما بانفراده لا يدل على إيجاب وسلب.

وأما الأدوات كقولنا من وعلى، والكلمات الوجودية فإنها نواقص الدلالات، والكلمات الوجودية هي كقولنا: صار يصير وكان يكون لا الدال على الكون مطلقا، بل على الكون شيئاً لم يذكر، بل هي الكلمات التي إنما تدل من المعاني التي يدل عليها الكلم على نسبة إلى موضوع غير معين وفي زمان معين تكون تلك النسبة غير معينة لمعنى منتظر أن يقال، ولا يتضمن الكلمة الحقيقية إياه.

والدليل على أن هذه، أعني الأدوات والكلمات الوجودية، نواقص الدلالات أنه إذا قيل ماذا فعل زيد فقيل صار، أو قيل أين زيد فقيل فيه، لم يقف الذهن معها على شيء. وهي أعني الأدوات والكلمات الوجودية توابع الأسماء والأفعال. فالأدوات نسبتها إلى الأسماء نسبة الكلمات الوجودية إلى الأفعال، ويشتركان في أنها لا تدل

بانفرادها على معنى يتصور، بل إنما تدل على نسب لا تعقل أو تعقل الأمور التي هي نسب بينها.

وكذلك إذا سأل سائل ماذا يفعل زيد فقيل صار، أو كان، وأريد كان شيئا، ثم سكت ولم يزد عليه أو ابتدئ فقيل إنَّ وسكت بقي الذهن طالباً بعد، ولم يتنبه إلا على نسبة تترتب فلا يصلح أفرادها لأن توضع أو تحمل مبتدأ بها أو بخبر إلا أن يقترن بها لفظ آخر يتمم نقصانها. فإذا قرن بها غيرها صح أن يكون مبتدأ أو خبرا. وجميع هذه إما دوال على لا نسبة غير معينة كفي وعلى، وإما على نسبة غير معينة كغير ولا. فيجب أن تفهم هذا الوضع على هذا الوجه، ولا تلتفت إلى ما يقولون. فمن القبيح بالمعلم الأول أن يذكر من بسائط الألفاظ الاسم والكلمة، ويترك الأداة[(١)] وما يشاكلهما.

الفصل الخامس

(هـ) فصل في القول وتمييز الخبر منه مما ليس بخبر

وأما القول فهو اللفظ المؤلَّف؛ وهو اللفظ الذي قد يدلّ جزؤه على الانفراد دلالةَ اللفظ؛ أي اللفظة التامة، لا كالأداة وما معها، وإن كان لا يدلّ على إيجاب وسلب؛ فإن دلالة الإيجاب والسلب أَخص من دلالة اللفظ، فإن قولنا: الإنسانُ كاتبٌ قولٌ، لأن الإنسان جزء من هذه الجملة ويدل، وليس كالمقطع من لفظة الإنسان، فإنه لا يدل أصلا، من حيث هو جزء منه. وأَما اللفظ المركَّب في المسموع كعبد الله فلا يدلّ جزءٌ منه أيضاً بذاته، من حيث هو جزءٌ منه، وإن كانت

(١) الأداة لفظ يدل على معنى مفرد لا يمكن أن يفهم بنفسه وحده، دون أن يقرن باسم، أو كلمة، مثل: من، وعلى، وما أشبه ذلك.

فهذه الأجناس الثلاثة تشترك في أن كل واحد منها دال على معنى مفرد.

له دلالة في استعمال آخر، فليس يدلّ بها الآن بذاته، بالعرض. والقول أيضاً حكمهُ حكمُ الألفاظ المفردة في أنه لا يدلّ، من حيث هو قول، إلا بالتواطؤ. وليس لقائل أن يقول: إن الألفاظ المفردة، وإن كانت لا ضرورة في تخصيصها بما تدل عليه، ولا تخَصَّص إلا بالتواطؤ، فإن التأليف بينها على هيئة مخصوصة ليس بتواطؤ، بل أَمر يوجبه المعنى نفسه بعد أَن صار المفردُ دليلاً. وذلك لأن المفرد الذي منه التركيب إذا جاز وقوع التواطؤ على غيره، صار أيضاً المركبُ عنه متغيرا بالتواطؤ؛ وأما نفس التركيب فليس مما يقع بالتواطؤ، فإن ذلك لا يتغير ألبتة، وإن كانت هيئة التركيب ربما تغيرت بحسب لغة لغة، فإن المضاف إليه مثلاً يؤخَّر في لغة ويقدَّم؛ الموضوعات والمحمولات ليس يجب لها في القول ترتيب بعينه في الطبع. والأقوال قد تتركب على سبيل تركُّب الحدود والرسوم بأن تأتي بعضها مقيِّدَةٌ لبعض، وهي التي تصلح أن تَورَد بين أجزائها لفظة الذي كقولنا: الحيوان الناطق المائت، فإنه يصلح أن يقال فيه: الحيوان الذي هو الناطق الذي هو الميت.

وقد يركَّب على أنحاء أخرى، وذلك لأن الحاجة إلى القول هي الدلالة على ما في النفس، والدلالة إما أن تراد لذاتها وإما أن تراد لشيء آخر يُتوقَّع من المخاطب ليكون منه، والتي تُراد لذاتها هي الأخبار، إما على وجهها، وإما محرَّفة كتحريف التمني والتعجب وغير ذلك، فإنها كلها ترجع إلى الأخبار. والتي تُراد لشيء يوجَد من المخاطَب فإما أن يكون ذلك أيضاً دلالةً أو غير الدلالة. فإن أريدت الدلالة فتكون المخاطبة استعلاماً واستفهاماً، وإن أريد عملٌ من الأعمال وفعلٌ من الأفعال غير الدلالة، فيقال إنه من المساوي التماسٌ ومن الأعلى أمرٌ ونهيٌ، ومن الأدون تضرّعٌ ومسألةٌ.

لكن النافع في العلوم هو إما التركيب الذي على نحو التقييد، وذلك في اكتساب التصورات بالحدود والرسوم وما يجري مجراها، والتركيب الذي على سبيل الخبر، وذلك في اكتساب التصديقات بالمقاييس وما يجري مجراها. وهذا النحو من التركيب يحدث منه جنس من القول يسمى جازماً والقول الجازم يقال لجميع ما هو

صادق أو كاذب. وأما الأقاويل[1] الأخرى فلا يقال لشيء منها إنه جازم، كما لا يقال إنه صادق أو كاذب، فالنظر فيها أولى بالنظر في قوانين الخطابة والشعر.

والقول الجازم يُحكم فيه بنسبة معنى إلى معنى إما بإيجاب أو سلب، وذلك المعنى إما أن يكون فيه أيضاً هذه النسبة أو لا يكون، فإن كان، كان النظر فيه لا من حيث هو واحد وجملة، بل من حيث يُعتبر تفصيلُه، فإن القول الجازم ليس ببسيط ولا حملي، كقولنا: إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، فقد حُكِم هاهنا بإيجاب نسبة الاتصال بين قولنا الشمس طالعة وقولنا النهار موجود، فأوجب تلو ثانيهما للأول، وكقولنا إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون الليل موجوداً فقد أوجب هاهنا نسبة عناد بين قولين. وفي أجزاء كل واحد من القولين في المثالين تركيب أيضاً يُحكم فيه بهذه النسبة، أعني النسبة الجاعلة للقول جازماً، فإن قولنا: الشمس طالعة، فقد يشتمل على إيجاب نسبة بين الطالعة وبين الشمس، وكذلك في سائر الأجزاء، وإنما استعمل من حيث هو بهذه الصفة. وجميع ما كان على هذا الوجه فيسمى شرطياً، وما جرى المجرى الأول يسمى متصلا، وما جرى المجرى الثاني يسمى منفصلا.

وأما إن لم يكن كذلك؛ بل كان التركيب بين معنيين لا تركيب فيهما أصلا، كقولنا: زيد حيوان، أو بين معنيين فيهما تركيب لا صدق فيه ولا كذب، ويمكن أن يقوم بدله مفردٌ، كقولنا: زيد حيوان ناطق مائت، فإن تركيب الجزء منه وهو قولنا: حيوان ناطق مائت تركيبٌ بهذه الصفة ويقوم بدله لفظٌ مفرد. كقولنا: إنسان، أو تركيب فيه صدقٌ أو كذبٌ ولكن أخذ، من حيث هي جملة، يمكن أن يدل عليها لفظٌ مفرد، واعتُبِرتْ وحدته لا تفضيله، كقولنا: إن قولنا الإنسان يمشي، قضية فإنه ليس يُلتفت إلى حال الإنسان وحال حمل المشي عليه، بل إلى الجملة التي يجوز أن تسمى قضية. وكذلك لو قال: سمعتُ أنه رأى عبد الله زيداً، وما أشبه هذا، فجميع هذه التي لا يراد أن يحكم في أجزائها بالنسبة الإيجابية والسلبية، وإن كان يتفق في بعضها أن يكون في الجزء منها إيجابٌ وسلبٌ، فيُجعل التأليف الإيجابي

(١) الألفاظ المركبة التي تتركب عن هذه الأسماء والكلم والحروف، وجميع الألفاظ المتركبة عن هذه تسمى الأقاويل، ولذلك تسمى هذه أجزاء الأقاويل.

والسلبي كشيء واحد يلتفت إلى وحدته، بحيث يمكن أن يُدَلَّ عليه باسم واحد، إن أريد، فهو حمليّ، وخاصته أن المنسوب إليه يقال في إيجابه: إنه هو ما جُعل منسوباً كما يقال: إن الإنسان هو حيّ، وفي السلب خلافه. وأما في الشرطية فإنما يقال في إيجابه إن هذا لازمٌ تالٍ لذلك أو معاندٌ له، ولا يقال لأحد الجزأين إنه الآخر. فلنؤخر القول في الشرطيات، فإنا سنأتيك فيها بكلام مستقصى.

---

(١) أقسام الشرطية.

الجزء الأول منها يسمى مقدماً والثاني تالياً. وهي إما متصلة أو منفصلة.

أما المتصلة:

فإما لزومية: وهي التي يكون فيها صدق التالي على تقدير صدق المقدم، لعلاقة بينهما توجب ذلك، كالعلية والتضايف.

وإما اتفاقية: وهي التي يكون فيها ذلك بمجرد توافق الجزأين على الصدق، كقولنا: إن كان الإنسان ناطقاً والحمار ناهقاً.

وأما المنفصلة:

فإما حقيقية: وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين جزأيها في الصدق والكذب معاً، كقولنا: إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً؟

وإما مانعة الجمع: وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين الجزأين في الصدق فقط، كقولنا: إما أن يكون هذا الشيء حجراً أو شجراً.

وإما مانعة الخلو: وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين الجزأين في الكذب فقط، كقولنا: إما أن يكون زيد في البحر أو لا يغرق.

وكل واحدة من هذه الثلاثة إما عنادية: وهي التي يكون التنافي فيها لذات الجزأين كما في الأمثلة المذكورة، وإمّا اتفاقية: وهي التي يكون فيها التنافي بمجرد الاتفاق، كقولنا: الأسود اللاكاتب:

إما أن يكون هذا أسود أو كاتباً حقيقية. أو لا أسود أو كاتباً مانعة الجمع، أو أسود أو لا كاتباً مانعة الخلو.

وسالبة كل واحدة من هذه القضايا الثمان هي التي يرفع فيها ما حكم به في موجباتها، فسالبة اللزوم تسمى سالبة لزومية، وسالبة العناد تسمى سالبة عنادية، وسالبة الاتفاق تسمى سالبة اتفاقية.

ولنبدأ بالكلام في القول الجازم البسيط، وهو الحملي، وأبسطه الموجب، ثم بعده السالب. وأما الشرطيات فهي بالحقيقة قضايا كثيرة لا قضية واحدة، وإنما صارت واحدة برباط الشرط الذي لمّا لحق المقدَّمُ من فصيلتها أو فصولها حرّفه، فجعله غير صادق ولا كاذب، كما لحق (إن كان) بقولنا (الشمس طالعة)، وكما لحقت لفظةُ (إما) بالمثال الآخر، فصار كل مقدَّم موقوفاً في أن يُتعرف به صدقٌ وكذبٌ إلى أن يلحق به الآخر بعد ما هو في نفسه بحيث لو انفرد كان صادقاً أو كاذباً، وإذا ألحق به الآخر فتم الكلام كانت الجملة صادقة أو كاذبة لا المقدَّم وحده، وكذلك حال التالي فإنه لا يُعتبر في صدق الشرطية وكذبها صدقُ أجزائها وكذبُها، كانت واحدة أو كثيرة.

فأول القضايا الحمليُّ، وأولُه الإيجاب لأنه مؤلف من منسوب إليه يُسمَّى موضوعاً ومنسوبٍ يسمَّى محمولا على نسبة وجود، وأَما السلب فإنه يحصل من منسوب إليه ومنسوب ورفع وجود النسبة.

وكل عدم فإنه يتحدد. ويتحقق بالوجود. والوجود لا يحتاج في تحققه أَن يلتفت إلى العدم، فالسلب لا يتصور إلا أَن يكون عارضاً على الإعجاب رافعاً له؛ لأنه عدمه؛ وأَما الإيجاب فهو وجودي مستغن عن أَن يُعرف بالسلب فيكون السالب بعد الموجب. ولست أعني بهذا أَن الإيجاب موجود في السلب، كما قال بعض المفسرين فإِن الإيجاب يستحيل أَن يوجد مع السلب، بل الشيء الذي لو انفرد كان إيجابا هو موجود في خد السلب، كما لو قال قائل إن البصر موجود في حد العمى، ليس معناه أَن البصر موجود في العمى، بل معنى هذا أَن العمى لا يُحدّ إلا بأن يذكر أَنه عدم البصر، فيقرن البصر بالعدم، فيكون البصر أَحد جزأَيْ البيان، وإن كان ليس جزءا من نفس العمى. كذلك نسبة الإيجاب مذكورة في نسبة السلب على أنها مرفوعة لا على أنها جزء من السلب أَو داخل في السلب وجوداً، بل داخل في حد السلب.

والمعنى الذي يَسلب هو موجود في لفظ السلب وفي معنى السلب، وإن لم يكن موجوداً في ذوات الأمور. فإن من تسلب عنه شيئاً فلا بد أنك تُدخل في السلب ذلك الشيء لا على أن ذلك الشيء يكون في الوجود داخلا في المسلوب

عنه. وإذا جُعل الإيجابُ موجوداً في السلب فإنما هو من حيث إن السلب إنما يرفعه فيوجد في السلب من حيث تركيب بينه وبين حرف السلب، كقولك: زيد ليس هو حياً، فإن (هو حيّ) هو الذي لولا حرف النفي كان إيجابا على زيد، فجاء السلب فرفع هذه النسبة. فمن وجه يحقُّ أن يقال إن الإيجاب ليس يكون مع السلب، فإن الإيجاب كيف يساعد السلب وكيف يجتمع معه؟ ومن وجهٍ يحقّ أن يقال إن السلب بالحقيقة أمر يرفع الوجود الذي هو الإيجاب، فإن العدم والرفع إنما يتناول الوجود والحصول ولا يتحدد دونه. والاعتبار الذي بسببه ما الإيجاب داخل في حد السلب يجعل الإيجاب داخلا في السلب؛ والاعتبار الذي لا اجتماع معه بينهما يمنع الإيجاب أن يكون داخلا في السلب بالقوة وبالفعل وليس كون الإيجاب جزءاً من السلب أو موجوداً فيه هو كون الإيجاب والسلب مجتمعين معاً؛ فإن الفرد موجود في الزوج والزوج في الفرد، وليس يوجب ذلك أن يكون قد اجتمعت الفردية والزوجية اجتماعهما المستحيل حتى يكون شيء واحد هو زوج وفرد، إذ الزوج جزء الفرد، لا بعينه، ولا أن شيئاً واحدا بعينه موصوف بهما. لكن ليس حال الإيجاب من السلب هذه الحال، بل هو جزء من حد السلب وليس إذا كان جزءا من حد السلب صار السلب إيجاباً، أو المسلوبُ موجباً، وصار السلب موجوداً مع إيجاب جزئه إلا في الذهن.

وأما ما خاضوا فيه من حديث أن الإيجاب أشرف أو السلب حتى قال بعضهم: إن الإيجاب أَشرف؛ وقال بعضهم: إن السلب في الأمور الإلهية أشرف من الإيجاب، فنوع من العلم لا أفهمه ولا أميل أن أفهمه.

الفصل السادس

(و) فصل في تعريف القول الجازم البسيط الأول

والذي ليس بأول وتعريف الإيجاب والسلب وإعطاء الشرائط في تقابلهما وكل قول جازم، كان حملياً أو شرطياً، فإنه مفتقر في لغة اليونانيين إلى استعمال

الكلمات الوجودية، وهي الكلمات التي تدل على نسبة وزمان من غير أن يتحصلَ فيها المعنى المنسوب إلى الموضوع الغير المعين، إلا ما كان الأصل بعينه كلمة.

أما الشرطيات فذلك فيها مستمرٌ في لغة العرب. أما المتصلات فإنك تقول: إذا كان، وكلما كان، ومتى كان، وإن كان. وأما المنفصلات فإنك تقول: إما أن يكون كذا، وإما أن يكون كذا، فتضطر إلى استعمال الكلمة الوجودية في الأمرين دائماً.

وأما الحمليات فقد كان الحكم فيها كذلك في لغة اليونانيين، فكانوا يضطرون إلى أن يقولوا: زيد كان كذا ويكون كذا، وكأنه ليس يجب ذلك في لغة العرب. فأما الذي يجب بحسب الأمر في نفسه فهو أن القضية[1] الحملية تتم بأمور ثلاثة فإنها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول وبنسبة بينهما. وليس اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة فيه، بل يحتاج إلى أن يكون الذهن يعتقد مع ذلك النسبة التي بين المعنيين بإيجاب أو سلب.

فاللفظ أيضاً إذا أريد أن يحاذى به ما في الضمير يجب أن يتضمن ثلاث دلالات: دلالة على المعنى الذي للموضوع، وأخرى على المعنى الذي للمحمول، وثالثة على العلاقة والارتباط الذي بينهما. فليس يجب من اجتماع الإنسان والحيوان في الذهن والنظر فيهما، من حيث هذا إنسان وذلك حيوان، أَن يكون حاصل ذلك أن أحدهما محمول، أو أنه موضوع، أو مضاف بالجملة إلى شيء؛ فإن تركت اللفظة الدالة على هذه العلاقة، فإنما تترك اعتمادا على الذهن أو تعويلا على حال من الأحوال اللفظية التي تلحق أحدهما أو كليهما لحوقاً يدل على هذا المعنى؛ وحينئذ يكون قد دل على هذا المعنى بدلالة لفظية، وإن لم تكن بلفظة

---

(١) القضية قول يصح أن يقال لقائله: إنه صادق فيه أو كاذب. وهي حملية إن انحلت بطرفيها إلى مفردين، كقولك: زيد عالم، زيد ليس بعالم. وشرطية إن لم تنحل.

والشرطية إما: متصلة: وهي التي حكم فيها بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير صدق قضية أخرى، كقولنا: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان، وليس إن كان هذا إنساناً فهو جماد؛ وإما منفصلة: وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين في الصدق والكذب معاً، أو في أحدهما فقط، أو بنفيه، كقولنا إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً، وليس إما أن يكون هذا الإنسان حيواناً أو أسود.

مفردة مخصوصة بها. وأما نفس تلو لفظ للفظ في زمان قصير فليس بدال على حال أحدهما عند الآخر دلالة تحصل بالاجتماع، فإن التركيب الذي في الحدود أيضاً لولا شيء زائد يقترن به لما كان يجب نفس تلو بعض أجزائه لبعض أن يكون دالا على اجتماع ووحدة، بل إنما صار قولنا حي مشاء ذو رجلين يدل على معنى واحد بالاجتماع، لأنك تعني به الحي الذي هو المشاء الذي هو ذو رجلين وتدل عليه هيئة التركيب فتصير الجملة واحدة، لأنك تعد أوصاف الواحد وتقيد بعضها ببعض. فلولا هذه العلة الزائدة على نفس التتالي ما كان التتالي يفعل وحده. كما لو قال قائل: السماء الأرض العنقاء الدائرة. بل يحتاج أن يقترن بالتتالي أمر آخر يدل على ارتباط بعض المقترنات ببعض ارتباط حمل ووضع، أو ارتباط تقييد بعض ببعض. هكذا يجب أن يفهم هذا الموضع، فلا تشتغل بالتكلف البعيد الذي يحاولونه.

فقد ظهر من هذا أن هاهنا معنى غير معنى الأمر الموضوع ومعنى الأمر المحمول من حقه أن يدل عليه، وهو النسبة. فاللفظة الدالة على النسبة تسمى رابطة، وحكمها حكم الأدوات. فأما لغة العرب فربما حذفت الرابطة فيها اتكالا على شعور الذهن بمعناها، وربما ذكرت. والمذكور ربما كان في قالب الاسم، وربما كان في قالب الكلمة. والذي في قالب الاسم كقولك زيد هو حي، فإن لفظة هو جاءت لا لتدل بنفسها، بل لتدل على أن زيدا هو أمر لم يذكر بعد ما دام إنما يقال هو إلى أن يصرح به، فقد خرجت عن أن تدل بذاتها دلالة كاملة فلحقت بالأدوات لكنها تشبه الأسماء وأما الذي في قالب الكلمة فهي الكلمات الوجودية، كقولك زيد كان كذا ويكون كذا. وقد غلب هذا أيضا في لغة العرب حتى إنهم يستعملون الألفاظ الزمانية في الدلالة على إيجاب لحمل غير زماني أصلا كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦]، أو غير مختص بزمان بعينه بل ذائع في أي زمان كان كقولهم كل ثلاثة فإنها تكون فردا. وأما لغة الفرس فلا تستعمل القضايا[1] خالية عن دلالة على هذه النسبة إما بلفظ مفرد كقولهم فلان جنين هست

---

(١) القضايا منها ما يحصل معرفتها لا عن قياس ومنها ما يحصل معرفتها بالقياس، والتي يحصل معرفتها لا عن قياس أربعة أصناف مقبولات ومشهورات ومحسوسات ومعقولات كلية أول.

=

أو هي أو هو، وإما بحركة كقولهم فلان جنين ويفتحون النون من جنين فتكون الفتحة دالة على أن جنين محمول على فلان. ولما كان الرابط المصرح به أو المضمر هو الذي يحدث من الكثرة وحده، فإذن إنما يكون القول الجازم واحداً، أما في الحمل فأن يكون الرباط المصرح به أو المضمر يدل على ربط واحد، والربط في الحملي هو أن تقول إن الموضوع هو المحمول.

فإذن إنما يكون واحدا إذا كان المحمول واحداً والموضوع واحداً لا في الاسم وحده، بل وفي المعنى، لا كقولك العين جسم وتشتمل نيتك على عين البصر وعين الماء وعين الدينار، فإن هذه القضية وإن كانت حقاً فإنها ليست واحدة. وذلك لأنك لا يمكنك أن تجعل للعين مفهوماً واحداً يشتمل على الثلاثة ثم يحمل عليه الجسم. فإن نويت واحداً من المعاني ودللت عليه باللفظ المشترك لم يكن الاشتراك الواقع في اسم الموضوع أو المحمول مكثرا لمعاني القضية، وإلّا فمن يجد اسماً غير مشترك ويستعمله إنما يكون الاسم مدلولا به على كثيرين، إذ دل به المتكلم على كلها. وأما إذا نحا واحداً منها فدل عليه لم يكن اللفظ دالا في استعماله إلا على ذلك الواحد، وإن كان ربما اشتبه على السامع.

وليس كل ما يكون موضوعه أو محموله اسماً مشتركا لمعاني يستمر الصدق في الحكم المحكوم به على جميعها، بل كثيراً ما يختلف فيغلط. كما يقال إن العين بصيرة، فإن أريد عين الإنسان وعين الشمس كان مختلفاً في الصدق والكذب، فالحملية[1] الواحدة هي بهذه الصفة وليست مركبة بالحقيقة من القضايا. وأما

=

فليس كل القضايا تستفاد من القياس. ومفهوم القضية هو الجملة التي تفيد نسبة تصديقية تامة، يمكن أن يتعلق بها التصديق والتكذيب. وتلاحظ أن الأوليات جزء من القضايا المعروفة لا عن قياس، وبذلك فيمكن أن تكون باقي الأقسام تفيد قضايا تصديقية ولكنها غير أولية، أي غير بديهية، ولكنها لا تتوقف على النظر المعرف بالبرهان.

(١) الحملية إنما تتحقق بأجزاء ثلاثة: محكوم عليه ويسمى موضوعاً، ومحكوم به ويسمى محمولاً، ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع. واللفظ الدال عليها يسمى رابطة، كهو =

الشرطية فهي عند التفريق قضايا مختلفة إنما يوجد بين اثنين منها الرباط بأن يقرن بأحدهما أو كليهما حرف أو لفظ فيسلبه خاصية القضية من كونه لصورته جائزاً أن يقال فيه إنه صادق أو كاذب. فإنك إذا قلت إن كانت الشمس طالعة وسكت ولم تزد أزلت قولك الشمس طالعة عن أن يلحقه تصديق، فإن هذا القول وحده لا صادق ألبتة ولا كاذب. وكذلك إذا قلت: إما أن تكون الشمس طالعة وسكت ولم تزد، بل تحتاج في الأول أن تذكر تاليه وفي الثاني أن تذكر معانده، فحينئذ يحدث قول واحد من قولين في أنفسهما قضيتان، بطل عن كل واحد منهما كونه قولا جازما. فإن قولك أيضا: فالنهار موجود ملحقا به الفاء معتداً بدلالتها من غير أن تلغى لا يكون صادقاً وحده، بل بالجملة قول جازم واحد بالرباط، وليس قولا جازما واحداً بسيطاً على الإطلاق. وكيف وفيه قولان جازمان، لكن الرباط سلبهما ذلك وأحدث منهما قولا جازما واحدا فبالرباط صار واحداً. وإذا علمت القول الجازم الواحد، فقد علمت الكثير، فإن الكثير إما أن يكون واحداً في المسموع، فذلك لاشتراك اسم فيه، وإما أن يكون كثيراً أيضاً في المسموع كثرة لم يربط بعضها ببعض ربطا موحداً. وهاهنا يعلم أن الألفاظ كيف تدل من حيث هي ألفاظ فقط ومن غير دلالة إيجاب وسلب، وأن التركيب الأول الجازم منها هو تأليف بين اثنين منها على سبيل إيقاع أحدهما على الآخر أو نزعه عن الآخر، وأن التركيب الثاني هو القول المركب؛ كذا قيل في التعليم الأول.

وهذا الكلام يفهم على وجهين: أحدهما أن يعنى بالإيقاع الإيجاب الذي للحملي فقط فيكون النزع هو السلب الذي للحملي، كأنه لم يتعرض لغيره، ويكون القول المركب يصلح أن يعنى به الشرطي، ويصلح أن يعنى به القياسي، ويصلح أن

=

في قولنا: زيد هو عالم. وتسمى القضية حينئذ ثلاثية. وقد تحذف الرابطة في بعض اللغات لشعور الذهن بمعناها، والقضية تسمى حينئذ ثنائية.

وهذه النسبة إن كانت نسبة بها يصح أن يقال إن الموضوع محمول، فالقضية موجبة، كقولنا: الإنسان حيوان. وإن كانت نسبة بها يصح أن يقال: إن الموضوع ليس بمحمول، فالقضية سالبة، كقولنا: الإنسان ليس بحجر.

يعنى به كلاهما. والوجه الثاني أن يعنى بالإيقاع الإيجاب بالحمل والدلو، كقولك في الإيجاب الحملي زيد حيوان، وفي الإيجاب الشرطي المتصل: إذا كان كذا كان كذا، فقد أوجب فيه تلو التالي للمقدم وأوقع عليه. ويعني بالنزع السلب والعناد جميعا. أما العناد فكقولك إما أن يكون كذا وإما أن لا يكون كذا، وذلك في الشرطي المنفصل. وأما السلب، فأما في الحملي كقولك زيد ليس بحي. وأما المتصل فكقولك ليس كلما طلعت الشمس كان غيم. يبقى هاهنا سلب العناد كقولك: ليس إما أن يكون الإنسان ناطقا وأما أن يكون ضاحكا. فإن أريد أن يفهم وجه يحتمل دخول هذا أيضاً. مما ذكر أمكن على أحد سبيلين إما أن يجعل هذا الإيقاع إيقاعا بالفعل أو بالقوة، فيكون السالب المنفصل داخلا في الإيقاع بالقوة لأنه كما تبين لك بعد في قوة حملي ما موجب، وأنت تعلم هذا في موضعه، فهذا وجه، أو يفهم من الإيقاع كل إيقاع بحمل أو اتصال أو انفصال ويجعل النزع كل سلب لهذا الإيقاع. ونحن لا نبالي أي المعاني يكون قد عنى بهذا القول، لكنه إن كان المراد هو ما يطابق الاعتبار الثاني لزم منه أن يكون المراد بقوله. والمؤلف من هذه هو القياس، لكن أظهر الوجوه هو الوجه الأوّل، فيكون الحكم البسيط هو الذي يدل على أن شيئاً موجود لشيء أو ليس بموجود له. وأما في اللغة اليونانية فلا بد من أن يقترن بذلك لفظ يدل على زمان. والإيجاب من ذلك هو الحكم بوجود شيء لشيء آخر والسلب هو الحكم بلا وجود شيء لشيء آخر وليس ما يرجم به التعليم الأول فقيل إن السلب حكم بنفي شيء عن شيء بشيء فإن النفي والسلب واحد فيكون كأنه قال: إن السلب حكم لسلب شيء عن شيء، أو يعنى بالنفي ما هو أعم من السلب، حتى إذا قيل لا إنسان، يكون قد نفى الإنسانية من غير نسبة إلى منفي عنه. لكن التوقيف لم يدل على أن السلب موضوع لغير ما وضع له النفى بوجه ولا هو الاصطلاح العامي بل يجب أن يقال كما قلنا: وهو الحكم بلا وجود شيء لشيء.

ولما كان كل ما يوجبه موجب فغير متعذر أن يسلبه سالب، وما سلبه سالب فغير متعذر أن يوجبه موجب، سواء كان زمانيا أو غير زماني، فبين أن لكل إيجاب

سلبا يقابله، ولكل سلب إيجابا يقابله. وهذا هو التناقض، أعني أن يكون إيجاب وسلب متقابلين بالحقيقة. وإنما يكون هذا التقابل متقرراً إذا كان المعنى في الإيجاب محصلا من كل جهة، فيكون السلب قد تناول كل ذلك بعينه. أعني أن يكون الموضوع معنى واحداً وكذلك المحمول وأن يكون الجزء الذي يتوجه إليه القصد في الموضوع أو المحمول محفوظاً بعينه. لا كما إذا قيل الإنسان يبصر أي بعينه، ثم قيل بعده أي الإنسان لا يبصر أي بيده، ظن ذلك مقابلا له. أو قيل إن الحبشي أسود أي في بشرته، ثم قيل ليس بأسود أي في لحمه، ظن أن هناك تقابلا. وإن أخذ أحد المعنيين في أحدهما بالقوة فيجب أن يؤخذ في الآخر بالقوة، كقول القائل: إن المسكر محرم ويعني ما يسكر بالفعل، وكقول الآخر: إن المسكر ليس بمحرم ويعني ما في طبعه أن يسكر ولم يسكر بعد، ظن أن هناك تقابلا وأن يكون المكان أن كان مكان، أو الزمان إن كان زمان، أو الجهه والاعتبار والإضافة إن كانت جهة واعتبار وإضافة واحدا. مثال الجهة أن يقال إن الجسم مكيف أي بلونه ليس بمكيف أي بمقداره. ومثال الإضافة أن يقال إن الثلاثة نصف أي للستة، وليس بنصف أي للعشرة. بل القضية لا تكون صادقة أو كاذبة ألبتة في المعنى الذي يقصد بها ولا مسلمة ولا منكرة بل ولا متصورة فضلا عن أن تكون متقابلة إذا لم تحصل جميع الأمور المتعلقة بمعناها مما ذكرناه. فإذا كان إيجاب على وجه من هذه الوجوه فيجب أن يكون سلبه على ذلك الوجه، ثم إن لحقه سور وجهة مما سنذكره اقتضى أن يكون السلب يقابله في ذلك، وسنؤخر الحكم فيه إلى ما بعد. وهذه الأشياء إذا أهملت في القضايا عرض منها مغالطات كثيرة في القياسات على نحو ما سنذكر في تعليمنا تبكيت المغالطين.

الفصل السابع

(ز) فصل في تعريف أصناف القضايا المحصورة

والمهملة[١] والمخصوصة وتعريف التقابل الذي على سبيل التناقض والتقابل الذي على سبيل التضاد وتعريف التداخل وإيراد أحكام للقضايا من جهة ذلك.

ولما كان موضوع القضية لا يخلو إما أَن يكون كلياً أَو جزئياً فالحكم إما على الكلي وإما على الجزئي. فإذا كان الموضوع جزئياً كقولك: زيد كاتب، فإن مناقضه سالب اجتمع فيه من مراعاة الشرائط ما ذكرناه، وأَما إن كان الموضوع كليا فإما أن يكون الحكم عليه كلياً أي يكون قد بين أَن الإيجاب على كل واحد مما تحته أَو أَن السلب عن كل واحد منه فلا إيجاب على شيء ألبتة مما تحته، أَو بين إَن الإيجاب أَو السلب في بعضه، أَو يكون قد ترك ذلك تركا ولم يتعرض له، وإنما تعرض للكيف دون الكم، أعني الإيجاب والسلب دون التعميم والتخصيص. مثال الحكم بالإيجاب الكلي على الموضوع الكلي قولك في الحمليات: كل إنسان حيوان، فقد أَوجبت الحيوانية على كل واحد مما يوصف بأنه إنسان. وأَما تتميم القول في تفهيم هذا فليؤخر إلى الفن الذي يذكر فيه القياس، فقد جرت العادة بذلك، وإن كان هذا الموضع أَحق به. ومثال السلب الكلي على الموضوع الكلي قولك: ليس ولا واحد من الناس بحجر وأما بحسب لغة العرب فإذا قيل: ليس أحد من الناس بحجر كان السلب يقتضي العموم، ولم يفهم منه أَنه يعني أَحدا من الناس بعينه واحدا خاصياً. وأَما بحسب دلالة اللفظ فالواجب هو الذي قلنا أَولا أَنه ليس ولا واحد ألبتة من

(١) قد يكون في ذوات الجهة قضايا بسيطة ومعدولات. فالموجبة البسيطة في الشخصية والمهملة منها تكون بأن لا يرتب حرف السلب لا مع المحمول، ولا مع الكلمة الوجودية، ولا مع الجهة. وتحدث السالبة البسيطة بأن يرتب حرف السلب مع الجهة فقط. وتحدث الموجبة المعدولة في الثلاثية بأحد ثلاثة أنحاء: إما بأن يرتب حرف السلب مع المحمول فقط، وإما مع الكلمة الوجودية فقط، وإما معهما جميعا. ولا يرتب مع الجهة.
ويحدث في الثنائية بأن يرتب حرف السلب مع المحمول فقط.

الناس بحجر فكأنه قال لا يوجد إنسان بحجر ولا واحد ألبتة من جملة الناس يوجد حجرا. وفي اللغة الفارسية يحتاج أن يقرن لفظة هيج بالسلب حتى يدل على العموم.

على أن تحقيق القول في هذا إلى أصحاب صناعة اللغة. وهذان الحكمان ليسا بمتناقضين، وكيف وقد يكذبان معاً إذا كان المحمول من المعاني التي إذا قيست إلى شخص لم يجب أن يكون لها ولم يجب أن لا يكون وإذا قيست إلى طبيعة الإنسانية وجدت الإنسانية لا توجبها ولا تمتنع عليها. ومثاله كقولك كل إنسان كاتب أي بالفعل ولا واحد من الناس بكاتب. فإن كليهما كاذبان. ولو كان قولنا كل إنسان كاتب سلبه الذي يبقى صدقا عند كونه كاذبا هو ولا واحد من الناس بكاتب لكان يجب أن لا يكذب قولنا: ولا واحد من الناس بكاتب. فإذن ليس هذا مقابله بالتناقض، بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرى. فلنسم هذه المقابلة تضاداً إذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان ألبتة في الصدق ولكن قد يجتمعان في الكذب كالأضداد في أعيان الأمور، فإن الأضداد لا تجتمع معاً ولكن قد ترتفع معاً، على ما علمت.

واعلم أن حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي بحسب بياننا وتصريحنا به بالفعل أنه كيف هي له ولا التي تكون في كل نسبة إلى المحمول، بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الإيجابية من دوام صدق أو كذب أو لا دوامهما تسمى مادة. فإما أن يكون الحال هو أن المحمول يدوم ويجب صدق إيجابه فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الإنسان، أو يدوم ويجب كذب إيجابه ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الإنسان، أو لا يدوم ولا يجب أحدهما ويسمى مادة الإمكان كحال الكتابة عند الإنسان. وهذه الحال لا تختلف في الإيجاب والسلب، فإن القضية السالبة توجد لمحمولها هذه الحال بعينها فإن محمولها يكون مستحقاً عند الإيجاب أحد الأمور المذكورة، وإن لم يكن أوجب، والكلية الموجبة حالها عند الكلية السلبة إذا اشتركا في الموضوع والمحمول والشروط المعدودة أن السالب منهما في الواجب هو الكاذب وحده دون الموجب، وأما في الممتنع فإن الموجب هو الكاذب دون السالب، وفي الممكن فكلاهما كاذبان. وأما الجزئيان فحكمهما في الواجب والممتنع حكم

الكليين. وأما في الممكن في المشهور فالمشهور أنه يجب أن تصدقا جميعاً، لكن البين من أمرهما أنهما قد يصدقان في مادة الممكن كقولنا: بعض الناس كاتب وليس كل الناس بكاتب. وأما أن ذلك يجب وجوباً فهو أمر لا يبين بنفسه للمبتدأ فإنه لا يجب عنده أن يكون المحمول الذي من مادة الممكن موجوداً لا محالة في بعض الموضوع معدوماً في بعضه، فإن المبتدئ لا يستنكر أن يكون شيء هو من جملة الممكنات البعيدة الغريبة، ثم يتفق أن لا يوجد ألبتة لشيء من أشخاص النوع في زمن من الأزمنة.

والذي يتكلف أن يوجب هذا ويبينه فإنما يبينه بمقدمات غير معلومة للمنطقي ثم عساه إنما يمكنه إثبات ذلك إن أمكنه في الصنائع والحرف الداخلة في منفعة الإنسان. وأما في أمور خارجة عن ذلك فما أرى أن البرهان اليقيني[1] يقوم للمتعلم المنطقي عليه. وعلى أن المنطقي لا يحتاج في صناعته أن يعتقد وجوب هذا بل

---

(١) قال الكاتبي كما في الشمسية مع شرح القطب الرازي، ص١٦٦، طبعة البابي الحلبي: "مواد الأقيسة وهي يقينيات وغير يقينيات أما اليقينيات فست:

- أوليات وهي قضايا تصور طرفيها كاف في الجزم بالنسبة بينهما كقولنا الكل أعظم من الجزء.

- ومشاهدات وهي قضايا يحكم بها بقوى ظاهرة أو باطنة كالحكم بأن الشمس مضيئة وأن لنا خوفا وغضبا.

- ومجربات وهي قضايا يحكم بها لمشاهدات متكررة مفيدة لليقين كالحكم بأن شرب السقمونيا موجبٌ للإسهال.

- وحدسيات وهي قضايا يحكم بها لحدس قوي من النفس مفيد للعلم كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس. والحدس هو سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب.

- ومتواترات وهي قضايا يحكم بها لكثرة الشهادات بعد العلم بعدم امتناعها والأمن من التواطؤ عليها كالحكم بوجود مكة وبغداد، ولا ينحصر مبلغ الشهادات في عدد بل اليقين هو القاضي بكفاية العدد.

- والعلم الحاصل من التجربة والحدس والتواتر ليس بحجة على الغير.

وقضايا قياساتها معها وهي التي يحكم بها بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور حدودها كالحكم بأن الأربعة زوج لانقسامها بمتساويين". اهـ.

يكفيه من ذلك معرفته بأن الجزئيتين الداخلتين تحت التضاد قد تصدقان جميعاً في مواد إمكانية مستقرئاً في ذلك مواد إمكانية ظاهراً من أكثرها أنها لا تعم سلباً ولا إيجاباً. وأما المختلفان في الكم دون الكيف ولتسميا متداخلين فنجد المتداخلتين منهما بالإيجاب. تصدقان في الواجب والمتداخلتين في السلب تصدقان في الممتنع وكلاهما يقتسم الصدق والكذب في الممكن، لكن الجزئية تكون صادقة على الاعتبار المذكور، وتأمل ذلك بنفسك. وليس إذا كان موضوعك كلياً فقد صار حكمك بذلك كلياً عليه ما لم تحكم بأنه موجود في كله أو غير موجود، فإذا لم تحكم بذلك فقد حكمت على الطبيعة الموضوعة للعموم فقط. وهذه الطبيعة في نفسها معنى، وأنها مأخوذة عامة معنى، وآنها مأخوذة خاصة معنى. وهي في نفسها تصلح لاعتبار جميع ذلك، ولو كانت لا تصلح للخصوص لم تكن تصلح أن تكون مثلا إنسانية واحدة بها زيد إنسان واحد، ولو لم تكن تصلح عامة في العقل ما كانت بحيث يشترك فيها كثيرون. ثم الأمور التي تلحق الإنسانية أن ألحقت بها وهي إنسانية بلا زيادة شرط كان ذلك الإلحاق إلحاقا ليس لنا معه أن نقول إنها تلحق بها في عمومها أو خصوصها، بل إنها صالحة للأمرين جميعاً، لكنها كانت ملحقة به خصوصها فقد ألحقت بها في خصوصها دون عمومها. فلا يجب أن تكون صادقة على عمومها وإن ألحقت بها فقط. فلا يخلو إما أن يكون تصحبها مع العموم ملحقة بها فتكون حينئذ صاحبة إياها في خصوصها فما لحق العام لحق الخاص، وإما أن لا يصحبها هناك، بل يتبرأ عنها ويكذب عليها فيصدق لا محالة في خصوصها فإنها إن كانت تكذب أيضاً في خصوصها فهي مما لا يصدق عليها ألبتة، وأعني بقولي يصدق عليها في عمومها أي يصدق على جميع ما يعمها ليس أنها يصدق عليها من حيث هي معنى عام فإنها حينئذ كشيء واحد يصدق عليه ما لا يتعدى إلى مخصوصاته. فإنه من حيث هو عام هو كلي ونوع وغبر ذلك، وهذه أمور تلحقه دون ما تحته.

ولسنا نشير بما نقوله إلى ما يلحقه من حيث هو عام، بل إلى ما يصاحبه في عمومه حملا على موضوعاته. وغرضنا ما بيناه من أن الحكم على الكلي من غير اشتراط التعميم والتخصيص ليس يوجب التعميم بوجه، ولا أيضاً فيه دلالة لفظية

على التخصيص. ولكن الدلالة على التخصيص لازمة لدلالته من خارج لا أنها نفس دلالة الحكم فيه، كما أن لكل قضية لوازم من العكس[١] وغير ذلك مما ستعلمه ليست هي نفس المدلول عليها بالقضية.

---

(١) السوالب، فإن كانت كلية:

فسبع منها وهي: الوقتيتان، والوجوديتان، والممكنتان، والمطلقة العامة لا تعكس لامتناع العكس في أخصها، وهي الوقتية، لصدق قولنا: بالضرورة لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائماً، وكذب قولنا: بعض المنخسف ليس بقمر بالإمكان العام الذي هو أعم الجهات، لأن كل منخسف فهو قمر بالضرورة، وإذا لم ينعكس الأخص لم ينعكس الأعم، إذ لو انعكس الأعم لانعكس الأخص، لأن لازم الأعم لازم الأخص ضرورة.

وأما الضرورية والدائمة المطلقتان فينعكسان دائمة كلية، لأنه إذا صدق: بالضرورة أو دائماً لا شيء من (ج ب) فيصدق دائماً لا شيء من (ب ج)، وإلا فبعض (ج ب) بالإطلاق العام، وهو مع الأصل ينتج بعض (ب) ليس (ب) في بعض الضرورية، ودائماً في الدائمة، وهو محال.

وأما المشروطة والعرفية العامتان فتنعكسان عرفية عامة كلية، لأنه إذا صدق: بالضرورة أو دائماً لا شيء من (ج ب) فدائماً لا شيء من (ب ج) ما دام (ب)، وإلا فبعض (ب ج) حين هو (ب)، وهو مع الأصل ينتج بعض (ب) ليس (ب) حين هو (ب) وهو محال.

وأما المشروطة والعرفية الخاصتان فتنعكسان عرفية عامة لا دائمة في البعض. أما العرفية العامة فلكونها لازمة للعامتين. وأما اللادوام في البعض فلأنه لو كذب: بعض (ب ج) بالإطلاق العام لصدق لا شيء من (ب ج) دائماً، فينعكس إلى لا شيء من (ج ب) دائماً، وقد كان كل (ج ب) بالفعل، هذا خلف.

وإن كانت جزئية:

فالمشروطة والعرفية الخاصتان تنعكسان عرفية خاصة، لأنه إذا صدق: بالضرورة أو دائماً بعض (ج) ليس (ب) ما دام (ج) لا دائماً، صدق: ليس بعض (ب ج) ما دام (ب) لا دائماً، لأنا نفرض ذات الموضوع، وهو (ج د فـ د ج) بالفعل، و(د ب) أيضاً بحكم اللادوام، وليس (د ج) ما دام (ب) وإلا لكان (د ج) حين هو (ب فـ ب) حين هو (ج)، وقد كان ليس (ب) ما دام (ج)، هذا خلف. وإذا صدق (ج) و(ب) على (د) وتنافيا فيه، صدق: بعض (ب) ليس (ج) ما دام (ب) لا دائماً، وهو المطلوب.

وأما البواقي فلا تنعكس، لأنه يصدق: بالضرورة بعض الحيوان ليس بإنسان، وبالضرورة ليس بعض القمر بمنخسف في وقت التربيع لا دائماً مع كذب عكسها بالإمكان العام وهو أعم =

فبين أن كلية الموضوع لا توجب كلية الحكم فلذلك ما كانت القضيتان المهملتان المتخالفتان بالسلب والإيجاب ليستا بمتضادتين. وأعني بالمهمل ما

=

الجهات، لكن الضرورية أخص البسائط، والوقتية أخص من المركبات الباقية. ومتى لم تنعكسا لم ينعكس شيء منها لما عرفت أن انعكاس العام مستلزم لانعكاس الخاص.

وأما الموجبة كلية كانت أو جزئية فلا تنعكس كلية أصلاً لاحتمال كون المحمول أعم من الموضوع، كقولنا: كل إنسان حيوان. وأما في الجهة فالضرورية والدائمة والعامتان تنعكس حينية مطلقة، لأنه إذا صدق: كل (ج ب) بإحدى الجهات الأربع المذكورة فبعض (ب ج) حين هو (ب)، وإلا فلا شيء من (ب ج) ما دام (ب)، وهو مع الأصل ينتج لا شيء من (ج ج) دائماً في الضرورية والدائمة، وما دام (ج) في العامتين، وهو محال. وأما الخاصتان فتنعكسان حينية مطلقة مقيدة باللادوام. أما الحينية المطلقة فلكونها لازمة لعامتها

وأما قيد اللادوام في الأصل الكلي: فلأنه لو كذب: بعض (ب) ليس (ج) بالفعل، لصدق كل (ب ج) دائماً، فنضمه إلى الجزء الأول من الأصل وهو قولنا: بالضرورة أو دائماً كل (ج ب) ما دام (ج) ينتج كل (ب ب) دائماً، ونضمه إلي الجزء الثاني أيضاً وهو قولنا: لا شيء من (ج ب) بالإطلاق العام، ينتج لا شيء من (ب ب) بالإطلاق العام، فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال.

وأما في الجزئي: فيفرض الموضوع (د) فهو ليس (ج) بالفعل، وإلا لكان (ج) دائماً (فـ ب) دائماً لدوام الباء بدوام الجيم، لكن اللازم باطل لنفيه الأصل باللادوام. وأما الوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة فتنعكس مطلقة عامة، لأنه إذا صدق: كل (ج ب) بإحدى الجهات الخمس المذكورة فبعض (ب ج) بالإطلاق العام، وإلا لصدق: لا شيء من (ب ج) دائماً وهو مع الأصل ينتج: لا شيء من (ج ج) دائماً، وهو محال.

وإن شئت عكست نقيض العكس في الموجبات، ليصدق نقيض الأصل، أو الأخص منه.

وأما الممكنتان فحالهما في الانعكاس وعدمه غير معلوم، لتوقف البرهان المذكور للانعكاس فيهما على انعكاس السالبة الضرورية كنفسها، أو على إنتاج الصغرى الممكنة مع الكبرى الضرورية في الشكل الأول والثالث اللذين كل واحد منهما غير محقق، ولعدم الظفر بدليل يوجب الانعكاس وعدمه.

وأما الشرطية فالمتصلة الموجبة تنعكس موجبة جزئية، والسالبة الكلية سالبة كلية، إذ لو صدق نقيض العكس لانتظم مع العكس قياساً منتجاً للمحال. وأما السالبة الجزئية فلا تنعكس، لصدق قولنا: قد لا يكون إذا كان هذا حيواناً فهو إنسان مع كذب العكس. وأما المتصلة فلا يتصور فيها العكس، لعدم الامتياز بين جزأيها بالطبع.

موضوعه كليّ قد بين كيفية الحمل فيه ولم تبين كميته، فهاتان ليستا بمتضادتين وكيف وقد يصدق أن الإنسان كاتب على ما بينا، ويصدق أن يقال ليس بكاتب، فيجتمعان على الصدق. إلا أن ذلك ليس يمنع أن يكون هذا المعنى الملحق يلحق بالطبيعة العامة، وإن لم يصرح به. فحينئذ تكون قوة الإيجاب والسلب قوة المتضادتين إذ نحن لم نوجب أن هذا الحكم يتناول المحكوم عليه من حيث هو خاص لا محالة، بل قلنا إن معنى الإنسان يصدق على العام وعلى الخاص. فإذا كان يصح أن يحمل المحمول بالإيجاب والسلب على الإنسان وهو عام، ويصحبه في عمومه، فيصح أن يكون الإيجاب والسلب فيه في قوة المتضادتين لكن ليس ذلك واجباً في نفس الأمر، حتى إذا حمل أمر على الإنسان وجب أن يحمل على العام لا محالة، كما إذا حمل عليه وجب أن يحمل على الخاص لا محالة. والإنسان لا يمتنع أن يكون عاماً وأن يكون خاصاً، لكن نفس اللفظ لا يكون دل على ذلك، وهو كما يقول قائل: إن بعض الناس كاتب وبعض الناس ليس بكاتب، فلا يبعد أن يكون البعض من الناس هو زيد في القضيتين فيكونان في حكم المتناقضتين، وإن كان اللفظ لا يوجبه. والأمور الممكنة في اللفظ هي التي تصلح أن تتفق، ولا يوجبها اللفظ. فهذا وجه تأويل لما قيل في هذا الموضع إن المعنيين اللذين يستدل عليهما بهما قد يمكن أحيانا أن يكونا متضادين. والذي قيل إنه إنما عنى بهذا القول أنا إذا قلنا الإنسان ليس بصحيح كانت قوته قوة قولنا الإنسان صحيح والإنسان مريض، إذ الإنسان الذي ليس بصحيح هو المريض، إذ هما من الأضداد التي لا متوسط بينهما، فهو أيضا وجه. لكن الأولى هو الوجه الأول فلا يبعد عندي أن يقال في هذا الموضع إن القضيتين ليستا بمتضادتين. ويعنى بالتضاد فيما سلف وفيما يبنى عليه ويلحق به معنيين مختلفين إلا أنه مع ذلك محتمل ومتكلف، فيتضح من هذا أن المهملة[1] في قوة الجزئية.

---

(١) فالمحققون من المناطقة يقولون إن هذه القضية المهملة في قوة الجزئية. ومعنى قولهم إن المهملة في قوة الجزئية أن القدر الذي نستيقنه منها هو ثبوت مفهوم المحمول لبعض أفراد الموضوع لأن المتكلم إما أن يريد الجزئية فيكون مطابقاً لاعتبارنا لها جزئية، وإما أن يريد الكلية فتكون الجزئية صادقة أيضاً في هذه الحالة قطعاً، ولكننا نكون شاكين في ثبوت الحكم لجميع الأفراد، فنكتفي بالقدر اليقيني الصادق على جميع الأحوال.

=

والذي قال إن الألف واللام في المهملات تدل على الحصر الكلي، فإذن لا مهمل إلا وهو كلي، فقد غلط من وجهين: أحدهما أنه ليس الكلام بحسب لغة دون لغة، فعسى أن لا يكون في لغة العرب مهمل ألبتة. والثاني أن الألف واللام في لغة العرب أيضا لا توجب الحصر، فإنك تقول إن الانسان نوع ولا تقول ألبتة كل واحد من الناس نوع، وتقول إن الضحاك محمول على زيد ولا تقول كل ضحاك محمول على زيد. فليس ما ظنه هذا المتحذلق بصحيح.

واعلم أن أخذ الألف واللام مكان السور[1] مما يغلط في كثير من المواضع حتى إن القضية تكون صادقة مع الألف واللام، فإن لحقها السور بان كذبها. كما

=

إذاً فعندما نسمع قول القائل: [الإنسان كاتب]

فإننا نستيقن منه أن بعض الإنسان كاتب. لأنه إذا قصد ذلك كان ما استيقناه عين ما أراده. وإن قصد كل إنسان كاتب، فإنه يصدق معه أن بعض الإنسان كاتب. فنتمسك بالمستيقن ونطرح المشكوك. ونفس الكلام يقال في قول القائل: [الإنسان ليس كاتباً] فالقدر المستيقن منها أنه [ليس بعض الإنسان كاتباً]. وهذا هو معنى قولهم المهملة الموجبة في قوة الجزئية الموجبة، والمهملة السالبة في قوة الجزئية السالبة.

(١) الألفاظ الدالة على السور الكلي في القضية الحملية:

جرت عادة المناطقة أن يستخدموا ألفاظاً معينة للدلالة على السور الكلي في القضية الحملية، مثل قولهم: [كل] في حالة الإثبات، و[لا شيء من] في حالة النفي.

وهي أوضح الألفاظ وأيسرها، وأكثرها شيوعاً. ولكن هذا لا يعني أنها هي الألفاظ الوحيدة الصالحة للتعبير عن السور الكلي سواء في المنطق أو اللغات عموماً.

فمثلاً في قولك: [كل إنسان حيوان]

يمكنك أن تستبدل كل بلفظ [جميع] أو [كافة] أو [عامة] أو غيرها من الألفاظ التي تدل على إرادتك إثبات مفهوم المحمول لكل مصداق من مصاديق الموضوع، دون أن يخرج منهم فرد واحد عن حكمك.

وكذلك في قولك: [لا شيء من الإنسان بحجر]

يمكنك أن تستبدل لفظ [لا شيء من] بلفظ [لا أحد] أو [ولا واحد من] و[لا فرد من] ونحو ذلك مما يدل على سلبك مفهوم المحمول عن كل مصداق من مصاديق الموضوع، بحيث لا يثبت لأحد من هذه الأفراد مفهوم المحمول وهو هنا الحجرية.

إنك تقول إن الأبيض أبيض بالضرورة فتقبله قبولا، فإن قلت كل ما يوصف به بأنه أبيض فهو أبيض بالضرورة، لاح لك كذبه. وأما البحث عن مشاركة الألف واللام والسور فهو أولى بصناعة النحويين. فبين من جملة هذا أن كلية الموضوع غير كلية الحكم، وأن كلية الحكم تدل عليه. أما في الإيجاب فبلفظ كل، وأما في السلب فبلفظة ليس ولا واحد، وهذان يدلان على عموم الحكم. وأما الموضوع فعموم ليس من جهة لفظ يدل عليه، بل لأنه في طبعه كليّ. والسور الكلي يدل على كلية الحكم بحسب الموضوع لا بحسب المحمول، فإن المحمول وإن كان كليا فليس السور يدل على أن النسبة لكليته بل على أن نسبته إلى كلية الموضوع. وإذا قلت كل إنسان حيوان لم تعن أن الحيوان بكليته للإنسان، بل إن الحيوان لكلية الإنسان. فإن احتجت أن تدل على ذلك لم تدل عليه بهذا السور، بل تحتاج أن تورد لفظا آخر يدل على الكم، كما تقول كل إنسان هو كل حيوان. وإن حذفت هذا السور فقلت الإنسان كل حيوان لم يغن هذا اللفظ المذكور شيئا في الدلالة على كلية الحكم. وأمثال هذه القضايا منحرفات، وليس في إحصائها واستقصائها كبير جدوى، لكن العادة جرت بذكرها فلنتأملها ونعرف أحوالها.

الفصل الثامن

(ح) فصل في المنحرفات الشخصية

لنعتبر هذه مخصوصة أي جزئية الموضوع، ومهملة ومحصورة أي مذكورة السور(١)، وهذا اللفظ الذي يدل على الكمية إما بإيجاب كلي أو سلب كلي أو

---

(١) الألفاظ الدالة على السور الكلي في القضية الحملية:
جرت عادة المناطقة أن يستخدموا ألفاظاً معينة للدلالة على السور الكلي في القضية الحملية، مثل قولهم: [كل] في حالة الإثبات، و[لا شيء من] في حالة النفي.
وهي أوضح الألفاظ وأيسرها، وأكثرها شيوعاً. ولكن هذا لا يعني أنها هي الألفاظ الوحيدة الصالحة للتعبير عن السور الكلي سواء في المنطق أو اللغات عموماً.
فمثلاً في قولك: [كل إنسان حيوان]
=

إيجاب في البعض كقولك: بعض الناس كاتب، أو سلب عن البعض كقولك ليس كل الناس بكاتب أو ليس بعض الناس بكاتب. فإن سلبك عن الكل من حيث هو كل لا يمنع إيجابك في البعض كقولك: ليس كل إنسان كاتبا بل بعضهم لا كقولك ليس ولا واحد من الناس بكاتب الذي يمنع البعض. فقولك: ليس كل، إنما يوجب أن العموم ليس، وأما أن الخصوص ليس أيضا فليس فيه، فنقول: إذا قلنا: زيد، ثم قرنا لفظة التقدير بمحموله فإما أن تكون لفظة كل أو ولا شيء أو بعض أو لا كل، والمحمول إما أن يكون معنى كليا أو معنى شخصيا فإن كان معنى شخصيا فمن البين أن إدخال الكل أو البعض فيه في الإيجاب هذر، إلا أن يعني بالكل الجملة وبالبعض الجزء فيقال مثلا: إن هذه اليد كل هذه الأصابع والساعد والعضد، أو

=

يمكنك أن تستبدل كل بلفظ [جميع] أو [كافة] أو [عامة] أو غيرها من الألفاظ التي تدل على إرادتك إثبات مفهوم المحمول لكل مصداق من مصاديق الموضوع، دون أن يخرج منهم فرد واحد عن حكمك.

وكذلك في قولك: [لا شيء من الإنسان بحجر]

يمكنك أن تستبدل لفظ [لا شيء من] بلفظ [لا أحد] أو [ولا واحد من] و[لا فرد من] ونحو ذلك مما يدل على سلبك مفهوم المحمول عن كل مصداق من مصاديق الموضوع، بحيث لا يثبت لأحد من هذه الأفراد مفهوم المحمول وهو هنا الحجرية.

الألفاظ الدالة على السور الجزئي:

ما قلناه عن ألفاظ السور الكلي نقوله هاهنا عن ألفاظ السور الجزئي، فإن أشهر الألفاظ استخداماً هي: لفظ [بعض] في حال الإثبات و[ليس بعض] و[بعض ليس] في حال النفي.

ولكن يمكنك في قولك: [بعض الإنسان كاتب] أن تستبدل لفظ بعض بلفظ [واحد من] أو [اثنان من] إلخ، أو [طائفة من] أو [ثلة من] أو [فريق من] ونحو ذلك مما يدل بشكل قاطع على إثباتك مفهوم المحمول لعدد من أفراد الموضوع دون الجميع.

وكذلك في قولك: [ليس بعض المعدن بقابل للسحب]

فإنه يمكنك التعبير عن هذا السلب الجزئي بطرق أخرى كقولك:

[بعض المعدن ليس بقابل للسحب] أو [ليس كل معدن قابلاً للسحب] أو [ليس طائفة من المعادن قابلة للسحب] ونحو ذلك مما يدل قطعاً على نفيك مفهوم المحمول عن بعض أفراد الموضوع دون جميعهم.

يقال هذه اليد هي بعض البدن؛ وليس الكل أو البعض الذي هو السور. وفي مثله كلامنا على هذا الوجه.

فإنا لا نذهب في استعمال لفظ الكل والبعض السورين إلى ذلك ألبتة بوجه من الوجوه، بل نعني بكل لا الجملة بل كل واحد، ونعني بالبعض لا الجزء بل بعض ما يوصف بالموضوع ويشاركه في الحد فقولنا بعض الإنسان إنما نعنى به بعضا من جملة الناس الذي مع أنه بعض هو أيضا إنسان فهو واحد من جميع ما يسمى بإنسان ويحد بحده. فإذا استعملنا الكل والبعض السورين في محمول شخصي فقلنا زيد كل هذا الشخص، أي كل واحد من ذلك الشخص، فهو كاذب. فإنه ليس ذلك الشخص محمولا على آحادٍ كلٍّ واحد منها ذلك الشخص، وإذ لا معنى لذلك. ولا يصح حمله بالإيجاب، فنقيضه وهو زيد ليس كل هذا الشخص صادق. وإذا قلنا: زيد بعض هذا الشخص فكاذب، فنقيضه أن زيدا ليس بعض هذا الشخص صادق. وإذا قلنا زيد ليس ولا واحد من هذا الشخص، فإنه بالحقيقة صدق ويوهم كذبا. أما إيهامه الكذب فلأنه يوهم أن هذا الشخص عام وله موضوعات وليس هذا واحدا منها. لكن القضايا لا يلتفت إلى إيهاماتها بل إلى المفهومات من أنفسها، ولذلك لا يصير قولنا ليس كل إنسان حجرا كاذبا إيهامه أن بعض الناس حجر. وكذلك إذا جعل الخاص جزئيا سالبا حتى قيل إن زيدا ليس كل هذا الشخص أي ليس كل واحد مما يحمل عليه هذا الشخص، فإنه حق وإن أوهم كذبا، أي أوهم أن لهذا الشخص موضوعات كثيرة. وإنما هو حق لأن هذا الشخص إذا لم يكن له موضوعات كثيرة يحمل عليها فظاهر أن زيدا لا يكون كل واحد منها التي ليست، فإن المعدوم يسلب عن كل موجود فلا يكون الموجود شيئا أو أشياء معدومة. وإذا كان لا يمكن أن يكون زيد كل واحد مما هو عمرو ومما ليس، فصحيح أن زيدا ليس كل واحد مما هو عمرو. فأما إن كان المحمول كليا فقلنا: إن زيدا كل إنسان أو كل حيوان أو كل كاتب فهو كاذب لا محالة. فإذا قلنا زيد ليس ولا واحد من كذا، فإن كانت المادة ممتنعة كان حقا، وإن كانت المادة واجبة كان كذبا، وإن كانت المادة ممكنة لم يجب كذب ولا صدق بعينه، بل أمكن أن يكون زيد مثلا كاتبا فيكذب هنالك أن زيدا ليس ولا واحد من الكتاب، وأمكن أن لا يكون كذلك

فيصدق هنالك أن زيدا أو لا واحدا من الكتاب. فأما نفس القضية وصورتها فلا توجب شيئا. وبالجملة فإن حمل الممكنات على الأشخاص لا يوجب في قضاياها تعيين صدق ولا كذب. وأما إن كان السور جزئيا موجبا فذلك في مادة الواجب حق، كقولنا: زيد هو بعض الناس، وفي مادة الممتنع كاذب، وفي مادة الممكن موقوف. وأما إن كان السور جزئيا سالبا كقولك زيد ليس كل كذا فهو يصدق في كل مادة، فحق أن نقول: زيد ليس كل حيوان وليس كل حجر وليس كل كاتب، فكيف يكون الشخص كل شيء من المعاني الكلية. وأما المهملات فالمقرون فيها سور الإيجاب الكلي بمحموله قد يظن أنه يصدق في بعض المواضع كقول القائل: إن الإنسان كل ضحاك. وهذا ظن خطأ لأن قولنا الإنسان نعني به طبيعة الإنسان، وكل ضحاك نعني به كل واحد مما هو ضحاك، وطبيعة الإنسان لا توصف بأنها كل واحد من الضحاكين وإلا لكان إنسان ما هو كل واحد من الضحاكين وكذلك أيضاً إن أخذ الإنسان من حيث هو عام فإنه ليس ولا واحد من الضحاكين بل هو العام المحمول على واحد واحد منها. فإن عنى بكل ضحاك كل الضحاكين أي جملتهم جميعا، فهذا ما لسنا نذهب إليه في استعمال الأسوار[1]، لكنا مع ذلك نعتبره فنقول: إن الإنسان العام ليس عمومه هو أنه جملة الضحاكين وكل الضحاكين. ولنأخذ هذا

---

(١) في ذوات الأسوار فإن قولنا: (كل إنسان يمكن أن يمشي)، يناقضه: (ليس كل إنسان يمكن أن يمشي)، ويضاده: (ولا إنسان واحد يمكن أن يمشي).

وكذلك في الثلاثية: فإن قولنا: (كل إنسان يمكن أن يوجد عادلا)، يناقضه: (ليس كل إنسان يمكن أن يوجد عادلا)، ويضاده قولنا: (ولا إنسان واحد يمكن أن يوجد عادلا).

وقد يكون في ذوات الجهة قضايا بسيطة ومعدولات. فالموجبة البسيطة في الشخصية والمهملة منها تكون بأن لا يرتب حرف السلب لا مع المحمول، ولا مع الكلمة الوجودية، ولا مع الجهة. وتحدث السالبة البسيطة بأن يرتب حرف السلب مع الجهة فقط. وتحدث الموجبة المعدولة في الثلاثية بأحد ثلاثة أنحاء: إما بأن يرتب حرف السلب مع المحمول فقط، وإما مع الكلمة الوجودية فقط، وإما معهما جميعا. ولا يرتب مع الجهة.

ويحدث في الثنائية بأن يرتب حرف السلب مع المحمول فقط.

ومثالات ذلك: أما في الثلاثية، فكقولنا: (زيد ينبغي أن يوجد لا عالما)، (زيد ينبغي أن لا يوجد عالما) (زيد ينبغي أن لا يوجد لا عالما). والثنائية، فكقولنا: (زيد ينبغي أن لا يمشي).

أخذا فمكان بيانه موضع آخر، ولا طبيعة الإنسان من غير زيادة شرط عموم أو خصوص ذلك، وكيف وجملة الضحاكين لا يوصف بها واحد واحد وطبيعة الإنسان يوصف بها واحد واحد فإن عنى بكل ضحاك الضحاك العام من حيث هو عام فهو أيضاً غير ما نريده ونذهب إليه في استعمال قولنا كل ضحاك، لكنه قد يصدق أن يقال إن الإنسان العام هو الضحاك العام على سبيل الحمل ولا يصدق على طبيعة الإنسان ذلك فإن طبيعة الإنسان ليس هو الضحاك العام وإلا لكان كل إنسان ضحاكا عاماً، فإن طبيعة الإنسان موجودة لكل شخص، فهذا في المادة الواجبة.

وأما في الممتنع والممكن فالكذب ظاهر كقولك الإنسان كل حجر، أو الإنسان كل كاتب كيف أخذت، فإن كان السور الكلي سالباً كذب في الواجب الذي هو أعم. فإنك إذا قلت الإنسان هو لا شيء ولا واحد من الحيوان كذب القول. وأما في الواجب المساوي فإنك إذا قلت إن الانسان هو ولا واحد من الضحاك، كان لك أن تعني بالإنسان الإنسان العام، وبقولك ولا واحد من الضحاك سلباً عن واحد من أشخاص الضحاك. وإذا عنيت ذلك فلم يكن واحد من الآحاد التي توضع تحت الضحاك هو الإنسان العام وبالعكس وصدقت القضية. فإن لم يوجد كذلك كذب، وذلك أن يعنى بواحد من الضحاك كل ما يقال له ضحاك كان شخصا شخصيا أو كليا. وهذا أول ما يجب أن يفهم من لفظة هذه القضية وأما في الممتنع فيصدق كقولك الإنسان هو لا شيء من الحجر، وأما في الممكن فيصدق إن أردت بالموضوع العام من خيث هو عام كقولك الإنسان العام من حيث هو عام هو ولا واحد واحد من الكتاب. وإن عنيت الطبيعة كذب، كقولك الإنسان ولا واحد من الكتاب. وأما إن أخذ السور جزئيا موجباً صدق في الواجب العام كقولك الإنسان هو بعض الحيوان، ولم يجب صدقه في الواجب المساوي كقولك الإنسان هو بعض الضحاك. لأنك ان أخذت طبيعة الإنسان أو عمومها لم يجب صدقه، وإن عنيت إنساناً ما إذ هو إنسان أيضاً صدق. وأما في الممتنع فهو كاذب إذ تقول الإنسان بعض الحجارة. وأما إن أخذ السور جزئياً سالباً في الواجب صدق كقولنا الإنسان ليس هو كل حيوان وليس هو كل ضحاك على اعتبار ما سلف ذكره،

وصدق أيضاً في الممتنع فإن الإنسان ليس هو كل حجر، وصدق أيضاً في الممكن فإن الإنسان ليس هو كل كاتب، كما كذب أن الإنسان هو كل كاتب. فلنتكلم الآن في المحصورات فإن العادة جرت فيها دون غيرها.

الفصل التاسع

(ط) فصل في صدق المحصورات[1] وكذبها

(١) من الفائدة أن نذكر بعض مباحث تتعلق بالمحصورات:

[البحث الأول] تحقيق المحصورات الأربع.

قولنا كل (ج ب) يستعمل تارة بحسب: الحقيقة، ومعناه أن كل ما لو وجد كان (ج) من الأفراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان (ب)، أي كل ما هو ملزوم (ج) هو ملزم (ب). وتارة بحسب: بحسب الخارج، ومعناه كل (ج) في الخارج سواء كان حال الحكم أو قبله أو بعده فهو (ب) في الخارج.

والفرق بين الاعتبارين ظاهر. فإنه لو لم يوجد شيء من المربعات في الخارج يصح أن يقال: كل مربع شكل باعتبار الأول دون الثاني، ولو لم يوجد شيء من الأشكال في الخارج إلا المربع، يصح أن يقال: كل شكل مربع بالاعتبار الثاني دون الأول. وعلى هذا فقس المحصورات الباقية.

[البحث الثاني] في العدول والتحصيل.

حرف السلب إن كان جزءاً من الموضوع، كقولنا: اللاحي جماد، أو من المحمول كقولنا: الجماد لا عالم، أو منهما جميعاً سميت القضية معدولة موجبة كانت أو سالبة. وإن لم يكن جزء الشيء منهما سميت محصلة إن كانت موجبة، وبسيطة إن كانت سالبة.

والاعتبار بإيجاب القضية وسلبها بالنسبة الثبوتية أو السلبية لا بطرفي القضية؛ فإن قولنا: كل ما ليس بحي فهو لا عالم، موجبة مع أن طرفيها عدميان. وقولنا: لا شيء من المتحرك بساكن، سالبة مع أن طرفيها وجوديان.

والسالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة المحمولة، لصدق السلب عند عدم الموضوع دون الإيجاب. فإن الإيجاب لا يصلح إلا على موجود محقق، كما في الخارجية الموضوع، أو مقدر كما في الحقيقية الموضوع. أما إذا كان الموضوع موجوداً فإنهما متلازمتان، والفرق بينهما في اللفظ. أما في الثلاثية: فالقضية موجبة، إن قدمت الرابطة على حرف السلب، =

أما إذا كان الموضوع مسوراً بسور كلي والمحمول كذلك فلا يصدق موجبه في مادة من المواد، كقولك: كل واحد من الناس كل واحد من الحيوان أو هو كل واحد من الضحاك، أو كل واحد من الناس هو كل واحد من الحجارة أو هو كل

=

وسالبة إن أخرت عنها. وأما في الثانية: فبالنية أو بالاصطلاح على تخصيص لفظ غير أو لا بالإيجاب المعدول، ولفظ ليس بالسلب البسيط أو بالعكس.

[البحث الثالث] في القضايا الموجهة.

لا بد لنسبة المحمولات إلى الموضوعات من كيفية، إيجابية كانت النسبة أو سلبية، كالضرورة والدوام، واللاضرورة واللادوام. وتسمى تلك الكيفية مادة القضية، واللفظ الدال عليها يسمى جهة القضية.

والقضايا الموجهة التي جرت العادة بالبحث عنها وعن أحكامها ثلاث عشرة قضية، منها بسيطة: وهي التي حقيقتها إيجاب فقط أو سلب فقط، ومنها مركبة: وهي التي حقيقتها تركبت من إيجاب وسلب معاً. أما البسائط فست:

الأولى الضرورية المطلقة: وهي التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دامت ذات الموضوع موجودةً، كقولنا: بالضرورة كل إنسان حيوان، وبالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر.

الثانية الدائمة المطلقة: وهي التي يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دامت ذات الموضوع موجودة. مثالها إيجاباً وسلباً ما مر.

الثالثة المشروطة العامة: وهي التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط وصف الموضوع، كقولنا: بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً، وبالضرورة لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتباً.

الرابعة العرفية العامة: وهي التي يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط وصف الموضوع، ومثالها إيجاباً وسلباً ما مر.

الخامسة المطلقة العامة: وهي التي يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بالفعل، كقولنا: بالإطلاق العام كل إنسان متنفس، وبالإطلاق العام لا شيء من الإنسان بمتنفس.

السادسة الممكنة العامة: وهي التي يحكم فيها بارتفاع الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم، كقولنا: بالإمكان العام كل نار حارة، والإمكان العام لا شيء من النار ببارد.

واحد من الكاتبين. لكن بعض الناس حسب أن قولنا كل الناس كل الضاحكين حق، أي جملة الناس جملة الضاحكين. وقد علمت ما في هذا من الخطأ والزلل، فإن كان سور المحمول كلياً سالباً كقولك كل إنسان لا واحد من كذا كذب في الواجب، كقولك كل إنسان لا واحد من الحيوان أو الضاحك.

وأما في الممكن فعلى ظاهر ما يحكم به على الممكن فيما سلف هو أنه يصدق لا محالة جزئية فيكون قولك كل إنسان لا واحد من الكاتبين قولا كاذباً أيضاً، فإنه ليس كل إنسان كذلك بل بعض الناس الذين ليسوا بكاتبين أولئك هم الذين هم ولا شيء من الكاتبين، وأما البعض الكاتبون فليسوا ولا واحد من الكاتبين والإنسان يعم ذلك اللهم إلا أن يتفق أن تكون مادة القضية على نحو ما أومأنا إليه فيما سلف إن كان جائزاً. فحينئذ يكون للواقف أن يقف فلا يحكم بصدق ولا كذب إلا في مواد بأعيانها. وأما تحقيق القول في ذلك فإلى صناعة غير المنطق.

ويصدق في الممتنع كقولنا كل إنسان ولا واحد من الحجارة. وأما إن جعل سور المحمول جزئياً موجباً كقولنا كل كذا هو بعض كذا، فإن هذا يصدق في الواجب العام المساوي كقولنا كل إنسان بعض الحيوان أو بعض الضحاك، ويكذب في الممكن والممتنع كقولنا كل إنسان بعض الكتاب وكل إنسان بعض الحجارة. وأما إن جعل السور جزئيا سالباً كقولك كل إنسان لا كل كذا صدق في الواجب كقولك كل إنسان لا كل حيوان ولا كل ضحاك، وفي الممتنع كقولك كل إنسان لا كل حجر، وفي الممكن كقولك كل إنسان لا كل كاتب. وأما إذا كان الموضوع مسوراً بسالب كلي ثم قرن بالمحمول سور كلي موجب كقولك ولا واحد من الناس كل كذا صدق في الواجب كقولك ولا واحد من الناس هو كل حيوان وكل ضاحك، وفي الممتنع كقولك ولا واحد من الناس هو كل حجر، وفي الممكن كقولك لا واحد من الناس هو كل كاتب. فإن جعل السور المقرون بالمحمول سالباً كلياً كقولك لا واحد من الناس لا واحد من كذا، صدق في الواجب، فإنه ليس واحد من الناس ليس واحد من الحيوان أو من الضحاك، وكذب في الممكن فإنه يكذب أنه وليس ولا واحد من الناس ليس ولا واحد من الكتاب. فإن معنى هذا أن أي واحد من الناس أخذته كان موجباً عليه أنه واحد من الكتاب. إذ ليس فيهم

واحد يصدق عليه أنه ليس واحد من الكتاب، وهذا كاذب ظاهر الكذب. لكن المفسر المتأخر الذي يعول عليه هؤلاء ذكر أن هذا صادق. وأما في مادة الامتناع فهو كاذب كقولك: ليس ولا واحد من الناس ليس ولا واحد من الحجارة، فإن هذا كذب. فإن جعل السور المقرون بالمحمول جزئياً كقولك: ليس ولا واحد من الناس هو بعض كذا، كذب في الواجب كقولك: ليس ولا واحد من الناس هو بعض الحيوان أَو الضحاك، وكذب في الممكن كقولك: ليس ولا واحد من الناس هو بعض الكتاب، إلا على الاعتبار الذي علمت، وصدق في الممتنع كقولك: ليس واحد من الناس هو بعض الحجارة. فإن جعل السور المقرون بالمحمول جزئياً سالباً كقولك: ليس ولا واحد من الناس ليس كل كذا فإنه يكذب في الواجب كقولك: ليس ولا واحد من الناس ليس كل حيوان أو ضحاك وفي الممكن أيضاً كقولك: ليس ولا واحد من الناس ليس كل كاتب، ويكذب في الممتنع أيضاً كقولك: ليس ولا واحد من الناس ليس كل حجر. فأما إذا كان السور المقرون بالمحمول موجباً جزئياً فيصدق حيث كذب الذي كان السور المقرون بموضوعه سوراً جزئياً موجبا، ويكذب حيث صدق إذا تساويا في غير ذلك. وجرب أنت بنفسك.

وقد ظن المفسر المذكور أن قولهم: واحد من الناس ليس ولا واحد من الكتاب كاذب. وهذا أيضاً من غفلاته. فإن هذا صادق، فإن الأمي ليس ولا واحد من الكتاب، وهو بعض الناس. فإن كان السور المقرون بالموضوع جزئياً، كذب حيث يصدق المقرون بموضوعه سور سالب كلي إذا وافقه في جميع الأحوال، ويصدق حيث كذب. وجرب أنت بنفسك. وأما إذا كان السور المقرون بالموضوع جزئياً سالباً فإنه يصدق حيث تكذب القضية التي سورها المقرون بالموضوع كلي موجب إذا ساواها في جانب المحمول. وجرب أنت بنفسك. ثم لا تلتفت إلى ما يقال من أن هذه كلها مرذولة، فلا تستعمل ألبتة. نعم الكاذبات منها بهذه الصفة، وأما الصوادق فإن السور فيها جزء من المحمول، والسور فيها وما معه كشيء واحد حمل على الموضوع بإيجاب أو سلب، فإن انتفعت بشيء في موضع من المواضع فاستعمله كما تستعمل سائر القضايا التي ليس في محمولها سور ألبتة. والذي قال

إن هذه ليست صادقة لأجل المعاني لأن بعضها يصدق في المواد الثلاث وبعضها يصدق في الواجب والممتنع وأنها ليست موجبات خوالص أو ليست سوالب خوالص، فإنه قال هذراً من القول. أما أولا فإن المحمولات إذا جزئت أجزاءا كان لبعضها مع بعض نسب النسبة التي للقضية نفسها. وهنالك تكون القضايا باعتبار أجزائها على أحوال تخالف الأحوال التي تكون للمحمول بكليته عند الموضوع، حتى يكون فيها سالب وتكون القضية موجبة[١]، فلا تغير هي شيئاً من الأحكام التي للقضية من حيث هي فيها محمولة وموضوعة، وإن أوجبت أحكاماً أخص ومتأخرة عن ذلك. وليس الالتفات إلى القضايا واستعمالها الشيء غير الصادق، فإن كانت صادقة فاستعملها حيث يدخل فيه، ولا تلتفت إلى أن صدقها كان بسبب كذا، فإن الصادق من أي سبب كان يؤديك إلى الغرض المقصود إذا كان لك أن تستعمله. وأما قول هذا الإنسان إن هذه ليست صادقة لأجل المعاني، فإن عنى بالمعنى المعقول من الإيجاب والسلب الذي في القضية فقد كذب، فإن الإيجاب في الصادق منها صادق وفي الكاذب كاذب، وإن عنى بالمعنى صورة القضية فقد كذب. فإن الصدق الذي يقع فيها يتبع صورتها دائماً. وأما احتجاجه بقياس ألفه

---

(١) القضية التي محمولها اسم غير محصل قضية موجبة، وليست بسالبة.

والفرق بينها وبين السلب: أن السلب هو أعم صدقا من غير المحصل.

لأن السلب يشتمل على رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه، وعما ليس شأنه أن يوجد فيه. والاسم غير المحصل هو رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه. فإن قولنا: (ليس بعالم) هو سلب، ويصدق على الحائط، وعلى الإنسان الجاهل، وعلى الطفل. وقولنا: (لا عالم) مثل قولنا: (جاهل)، فإنه ليس يقال في الحائط إنه جاهل، فليس يقال فيه إنه لا عالم، وإذا كان أيضا لا يصدق (الجاهل) على الإنسان في كل أوقاته، وذلك حين ما يكون طفلا، لم يصدق عليه أيضا في ذلك الوقت أنه (لا عالم).

وقد جرت العادة في الألسنة التي تستعمل فيها - في القضايا التي محمولاتها أسماء - الكلم الوجودية مصرحا بها أن يوضع حرف السلب في الشخصية والمهملة مع الكلم الوجودية، كقولنا: (زيد ليس يوجد عالما)، و(الإنسان ليس يوجد عالما).

وإذا كانت السالبة ذات سور، وضع حرف السلب مع السور، لا مع الكلمة الوجودية، كقولنا: (ليس كل إنسان يوجد أبيض).

على تصديق هذه الدعوى فهو هكذا: إن هذه تصدق في المواد الثلاث أو في مادتين متضادتين، وما يصدق كذلك فليس صادقاً في المعنى، فإن المقدمة الثانية غير مسلمة، فإن الصادق لا يكون صادقا ألبتة إلا بصدق المعنى، وليس الصادق إنما يكون صادقاً أو الكاذب إنما يكون كاذباً لأجل أنه يعم صدقه في المواد أو لا يعم، بل لأن له موافقة للوجود ومطابقة أو خلافهما في مادة كانت أو أكثر وقوله إنها ليست موجبات خوالص ولا سوالب خوالص فهو قول باطل، فإن الإيجاب والسلب لا يقبل الغش والخلوص، فإن أي معنى جعلته محمولا فحكمت بوجوده للموضوع فهو إيجاب بالسواء وأي معنى جعلته محمولا فحكمت بلا وجوده للموضوع فهو سلب بالسواء. فإذا أخذنا قولنا: كل حيوان، أو بعض حيوان، أو لا شيء من الحيوان، أو لا كل حيوان كمعنى واحد أمكن أن يجعل محمولا بجملته، ليس على أن المحمول جزء منه الذي هو الحيوان ولا الذي هو السور بل الجملة. ثم إن أوجبناه كان إيجاباً بالحقيقة، وإن سلبناه كان سلباً بالحقيقة، وكان لنا مع ذلك أن نجعل الإيجاب والسلب كلياً أو جزئياً. ومع ذلك فلا نظن أن هذه المواد مواد القضايا، بل هي مواد أجزاء المحمولات، فإن قولنا: كل إنسان هو لاشيء من الحيوان، مادة هذا المحمول هو الممتنع وإن كان مادة جزء منه وهو الحيوان هو الواجب، وليس الحيوان هو المحمول حتى يكون لمادته اعتبار حتى يكون الشيء لما صدق في مواد مثلا ليست مواد القضية بل مواد أجزائها فقد أذنب هذا الصدق واستحق أن يرذل. فأمثال هذه الأشياء لا يجب أن يقع إليها التفات.

وأما الذي قال إن السور الكلي إذا قرن بالمحمول كان أيضاً صادقاً، كقولك: كل إنسان قابل كل صناعة، فهذا أيضاً غلط، وذلك لأن قولنا السور قرن بالمحمول في المنحرفات ليس قولا حقيقياً، فإن القول الحق فيها هو أن يجعل السور مع شيء آخر محمولا ويكون ذلك الشيء له حكم، أو جعل وحده محمولا ولم يدخل السور. وأما إذا دخل السور وقرن به ذلك الأمر وجعل الجميع شيئاً واحداً، فتلك الجملة هي المحمول. فليس ذلك الأمر المفرد وحده هو المحمول في هذه القضايا، بل إنما قيل لهذا الجزء إنه محمول بسبب أن البحث الأول كان عن كلية

موضوع، ومحمول فقيل إنه لا ينبغي أن يشتغل ببيان كلية المحمول، فإن الغرض ليس أن يدل على أن المحمول بخصوصه أو بعمومه موجود في شيء، بل إن طبيعته كيف كانت موجودة في شيء. فإن حاولت أن تقرن هناك سورا فقد انحرفت القضية وصار المحمول ليس بمحمول، بل جزءاً من المحمول، فانتقل اعتبار الصدق إلى النسبة التي تقع لتلك الجملة مع الموضوع. فلذلك سميت هذه القضايا منحرفات ولم يشتغل بها المعلم الأول. بل الواردون من بعد. المحبون للتكثير، الموجبون على غيرهم الشرع فيما لا يعني اضطراراً إلى الموافقة بما يحيطون فيه أيضاً في ذلك التكثير. وأما: قولك: كل إنسان قابل كل صناعة. فإن السور هاهنا مقرون بالصناعة، والصناعة ليست المحمول الذي لولا السور كان يكون محمولا، بل جزء من ذلك المحمول. وذلك المحمول بتمامه قولك قابل الصناعة، فلو قال كل إنسان كل قابل صناعة أو كل صناعة لكان يكون منحرفا. وأما قوله: الإنسان قابل كل صناعة فليس من المنحرفات، إذ ليس السور مقروناً بما كان يكون محمولا لولا السور قرناً من غير زيادة مضافة إليه.

الفصل العاشر

(ي) فصل في تحقيق حال التناقض

ومراتب أصنافها في أقسام الصدق والكذب المتعين وغير المتعين.

إن وقوعنا إلى المنحرفات كان بسبب بياننا للفرق بين كون القضية كلية وبين كونها كلية الموضوع، فبان فيما بين ذلك أن المهملات ليست في حكم المحصورات الكلية وأنها في حكم المحصورات الجزئية، وهي الأولى بها أن تسمى داخلة تحت المتضادة، وأنها تصدق في الممكنة معاً ولا تكذب ألبتة في موضع معاً. وتأمل ذلك في المواد الثلاث. فلما تمادى بنا الكلام في بيان ذلك احتجنا إلى أن نعرف أن الحصر يجب أن يقع في الحكم من غير تناول للمحمول أيضاً، واحتجنا أن نبين أن تناوله للمحمول كيف يكون، ووقعنا إلى المنحرفات وتأملنا حال الصدق والكذب فيها.

فلنرجع الآن إلى غرضنا فنقول: إن أول ما يجب أن يعرف من حال الإيجاب والسلب حال التناقض الذي يوجب لصورته أن تكون إحدى القضيتين صادقة والأخرى كاذبة بعينها أو بغير عينها لا لأجل مادة دون مادة. وهذا لا يكون بين المتفقين في الكم، فقد تكذب الكليتان منهما وتصدق الجزئيتان فلا تتناقضان، إذ التناقض هو اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب اختلافا يلزم عنه لذاته أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا بعينه أو بغير عينه، فيجب إذن أن يكون المختلفان بالإيجاب والسلب اختلافا تاماً محصلا يختلفان أيضاً في الكمية إن كان موضوعهما كليا. وأما ذات الموضوع الشخصي فيكفي فيها الاختلاف التام بالإيجاب والسلب لتعين الموضوع. وأما المهمل فهو في حكم الجزئيتين الداخلتين تحت التضاد كما قد علمت فإذن المهمل لا تناقض فيه. وكيف والإهمال إما أن يقتضي الكلية فتكون القضيتان كلتاهما كليتين، أو لا يقتضي إلا الجزئية كما علمت فتكونان جزئيتين. وقد علم الحال في جميع ذلك، فإذن لا تناقض بين المهملتين. فيبقى أن يكون التناقض بين المخصوصات والمحصورات، وأن يكون المحصور المخالف بالكم والكيف هو المناقض فقولنا: كل كذا، يناقضه لا كل أو لا بعض، إذ هما واحد في القوة، وقولنا: لا شيء، يناقضه بعض. فإن كانت الكلية موجبة صدقت في الواجب وكذبت في الممكن والممتنع، ومقابلها يكذب في الواجب ويصدق فيهما. وإن كانت الكلية سالبة صدقت في الممتنع وكذبت في الممكن والواجب، ومقابلهما يكذب في الممتنع ويصدق فيهما. وعليك أن تجرب. فلا بد في كل مناقضة من أن يكون في أحد طرفيها سور كلي، فكل مقابلة محصورة كلية الموضوع وأحد طرفيها وحده مسور بسور كلي، فإنها تقتسم الصدق والكذب في كل موضع. وكذلك الشخصيات وما عداها فلا تناقض فيها، فيحق أن نقول: إن الإنسان لفي خسر وإن الإنسان ليس في خسر، وإن الإنسان جميل وإن الإنسان ليس بجميل، وذلك لأنه قد يصير الجميل قبيحاً فلا يكون جميلا، وكذلك عندما هو في التكون جميل فليس بجميل؛ والإنسان يكون جميلا ثم يكون لا جميلا عندما هو قبيح وعندما هو في التكون قبيحا. أو قيل إن كان جميلا فالموضوع الواحد بعينه يشير إلى صدق القولين: إن الإنسان جميل وإنه ليس بجميل، فكيف

موضوعان مختلفان. وليس كون ذلك في شيئين أو وقتين مما يزيل حقيقة ما يقوله، فإن كل واحد منهما إذا صدق في وقت، صدق من غير اعتبار وقت ولا وقت. فما لم يحصل للإنسان صفة أنه جميل لم يكن جميلا في وقت من الأوقات فصدق أنه جميل في وقت كذا يتقدمه، صدق أنه جميل أي مطلقا. لست أعني بالمطلق الدائم، فإن ذلك بالحقيقة ليس بمطلق بهذا المعنى بل هو مقرون بشرط الدوام. إنما المطلق ما لا شرط فيه بوجه؛ وكذلك الحال في السلب: وهذا أمر سيأتيك بيانه بوجه آخر من بعد.

لكن لقائل أن يقول: إن القولين كليهما كاذبان. فإن قولنا: الإنسان جميل، معناه كل إنسان جميل، وقولنا: الإنسان ليس بجميل، معناه كل إنسان. ونحن قد أتينا بالجواب عن هذا فيما سلف ذكره. فإن قولنا: الإنسان، يقتضي معنى الإنسان بلا شرط، فيصلح أن يتناول كل ما هو إنسان، وإن كان واحدا بعينه. وليس بنا حاجة إلى تطويل الكلام بذكر ما أورده مخالفو الحق من الاستدلالات بأقوال الشعراء، استعملوا فيها مهملات على أنها محصورات، فأجاب المتكلفون للجواب عن ذلك بأن ذلك في مادة ضرورية، ولو قالوا: إنا لا نمنع أن نستعمل المهملات منويا بها الحصر. لكن ذلك شيء يعرف لا من نفس القضية، بل من عادة جرت واختصار اعتيد لكان ذلك كافياً، فإنا في أكثر الأمور نتجوز فنحذف الأسوار ونستعمل المهملات واثقين بأن المخاطبين يقفون على الغرض، والشاعر أيضاً لم يكن يلتفت إلا إلى العادة وما كان يشعر من أمر المادة المذكورة وضرورتها شيئاً، ولو كانت المادة تجعل ما بالقوة بالفعل لكان يجب أن نقول إن المهملتين في الواجب والممتنع متضادتان. وليس كذلك، بل يجب أن نعتب حال المهمل من حيث هو قضية وأمر أعم من ذوات المواد الثلاث لا من حيث في مادة مادة. فإن المهملة في مادة الواجب من حيث هي مهملة جزئية الحكم، وإن كانت المادة يصدق فيها الكلي. وفرق بين حكم يصدق لو حكم به، وبين حكم قد حكم به بالفعل، وبين حكم توجبه صورة القضية وبين حكم تريده مادة القضية على موجب صورته. والذي ذكر بعضهم أنكم كيف تجعلون المهملتين صادقتين والموضوع فيهما شيء واحد، وذلك قول خطأ، وذلك لأنه إن عنى شيئاً واحداً بالعدد وفي زمان واحد فقد

كذب، فإن القائلين إن الإنسان لفي خسر، ليس الإنسان لفى خسر، لا يشيرون في ذلك إلى إنسان واحد معين بعينه، بل إما أن لا يعينوا أو يعينوا مختلفين تعييناً كأنه خارج عن مفهوم القضية، بل مقرون في الذهن إلى مفهومها. وإن عنى شيئاً واحداً بالحد فليس هذا أول ما يعلمه في الواحد بالحد، بل لا يبالي بأن يحمل الأضداد على شيء واحد بالحد، وتوحدها فيه كالفردية والزوجية معا في العدد الذي هو واحد في الحد. والاشتغال لتطويل القول في هذه الأشياء مما لا يجدي، لكن يجب أن يتحقق أن غرضنا المقدم هاهنا هو في تحقيق التناقض، وأن حال التناقض هو على ما وصفناه.

لكن للمتشكك أن يتشكك فيقول: ما يمنع أن يكون للإيجاب الواحد مقابلان اثنان حتى يكون كلاهما له في حكم المناقضة؟ فنقول إن هذا أمر ممتنع، فإن المحمول الواحد من جهة واحدة من موضوع واحد من سور واحد لا يمكن أن يسلب مرتين إلا أن يكون إما المسلوب مختلفاً أو المسلوب عنه مختلفا. فللإيجاب الواحد سلب واحد، فيكون إذن للإيجاب الذي هو أن كل إنسان حيوان سلب واحد. فإن دل بالموضوع أو المحمول على معنيين لم يكن الإيجاب واحداً فلم يكن سلبه واحداً. فإنا إذا سمينا الفرس ثوباً وسمينا به الإنسان أيضاً، فقلنا: إن الثوب أبيض كان معناه أن الفرس أبيض والإنسان أبيض، إلا أن يكون الثوب دالا على معنى واحد جامع للإنسان والفرس والثوب، فحينئذ لا يكون اسماً للإنسان ولا للفرس بل يكون اسماً لمعنى يحمل عليهما. لكنه قد يجب علينا أن نتحقق أصلا لا نسع إغفاله، وهو أنه ليس يجب أن تكون أحوال المتناقضات[1] في

(١) المتناقضات في الاضطرارية والمطلقة التي حصل وجودها بالفعل فيما سلف والتي هي موجودة الآن، فإن التي يجهل منها ليس حالها في عدم التحصيل في أنفسها مثل حالها عندنا. فإن كثيرا من المجهولات التي صدقها على غير التحصيل عندنا يتغير حالها عندنا فيصير صدقها محصلا بعد أن كان عندنا غير محصل الصدق، وذلك إذا علمناها بعد الجهل، ويكون ذلك من غير أن تكون هي في أنفسها تغيرت من لا وجود إلى وجود، أو تكون قد تبدلت عليها حال أخرى. وأما الأمور الممكنة فإن المتناقضات التي نجهلها منها والتي صدقها على غير التحصيل عندنا لا تصير صدقا عندنا أصلا ولا في وقت من الأوقات =

اقتسامها الصدق والكذب حالا واحدا فإن المحصورات يتعين فيها الصدق والكذب لذات القضية ولطبيعة الأمر. وكذلك القضايا الشخصية الزمانية التي أزمنتها ماضية أو حاضرة، فإن الزمان الذي حصل جعل أحد الأمرين لاحقا لطبع الآخر بالضرورة. وأما القضايا المتناقضة الشخصية في الأمور المستقبلة. فإنها ليس يجب فيها من جهة طبائع الأمور أن يتعين فيها صدق ولا كذب، ولا أيضاً يكون قد تعين أحدهما فيه بحصول السبب المعين. فإن التعيين إما بموجب الأمر في نفسه، وإما لوجود السبب المعين لما ليس يجب بذاته أن يتعين. فإن كل شيء واجب، فإما أن

=

معلومة، ولا يتحصل عندنا أن الصدق في هذا المشار إليه منهما دون الآخر، ما لم يتغير فيصير موجودا بالفعل بعد أن كان ممكنا. وإنما يكون ممكنا ما دام معدوما. فإن المتناقضة الممكنة مجهولة بالطبع، لا بالإضافة إلينا. والمتناقضة الضرورية التي نجهلها نحن، فهي مجهولة بالإضافة إلينا، لا بالطبع، فإنا إنما نجهل الصادق منهما لعجز طباعنا عن إدراكه، وهو في نفسه حاصل على أحد الأمرين، محصلا، معرضا للإدراك غير ممتنع من جهته أن يدرك. وأما الممكنة فإنها مجهولة عندنا، لا لعجزنا نحن عن إدراكها، بل لأنها في طبيعتها ممتنعة عن أن تدرك. ولأن الممكن بطبعه مجهول، صرنا نسمي المتناقضات الاضطرارية المجهولة عندنا ممكنة أيضا. فإنا نقول فيها ما دامت مجهولة لدينا إنها ممكنة أن تكون كذا، وألا تكون، وإنما نعني أنها ممكنة عندنا وفي علمنا، لا أنها في أنفسها ممكنة في طباعها. فلا فرق في الاضطرارية بين قولنا: إنه ممكن، وبين قولنا: إنه مجهول. فإن قولنا: (ممكن أن يكون كذا وألا يكون) في أمثال هذه الأشياء معناه مجهول عندنا: هل هو كذا، أو كذا. والإمكان في الاضطرارية إنما يرتفع بعلمنا بها من غير أن تتغير هي في أنفسها بأن تصير موجودة بعد أن كانت غير موجودة، وبأن تتغير من العدم إلى الوجود، وعند ذلك تصير معرضة للعلم، ولأن يتحصل عندنا الصادق منها، وتدخل في حد الأشياء المجهولة من الاضطرارية. فإذا علمناه، ارتفع الإمكان عنها من الجهتين، من جهتها هي بتغيرها من العدم إلى الوجود، ومن جهتنا نحن بتغيرنا من الجهل بها إلى العلم بها.

وأما في الاضطرارية فإن الإمكان فيها إنما يرتفع بتغيرنا نحن من الجهل إلى العلم.

فلذلك ليس ينبغي لأجل اشتراك الاسم في الممكن، أن يظن بما هو ممكن في طبيعته أنه هو الممكن عندنا، بمعنى أنه مجهول عندنا، كما ظن ذلك جاليونس الطبيب، على ما قاله في كتابه الذي سماه: البرهان.

يجب لذاته أو يجب بحصول السبب الذي يوجبه، ولو كان في القضايا التي نحن في ذكرها تعيين لصدق أو كذب حتى كان كل إيجاب أو سلب، إما صادقاً بعينه وإما كاذباً لكان كل أمر في المستقبل إما أن يوجد لا محالة وإما أن لا يوجد. فإنه إذا قال قائل: إن كذا يوجد، وكان يتعين فيه الصدق أو الكذب، وقال الآخر: إنه لا يوجد ويتعين أنه صادق أو كاذب، وليكن الأول صادقاً متعين الصدق حتى لا يمكن أن لا يوجد الأمر أو ليكن الآخر صادقاً متعين الصدق، فحينئذ لا يمكن أن يوجد الأمر إذ كان لا يمكن أن يوجد الشيء مع صدق القول بأنه لا يوجد. وبالعكس فإن القول إن كان صدقاً فالأمر موجود، وإن كان الأمر موجوداً فالقول صدق. فإنه إن كان الشيء في نفسه يكون إما أبيض بعينه أو غير أبيض بعينه فالقول يصدق فيه إما أنه أبيض بعينه وإما أنه غير أبيض، حتى يكون الوجود واللاوجود مع الصدق والكذب. وحتى إن كان القول في ذلك صادقاً فالأمر يكون لا محالة، وإن كان كاذباً فالأمر لا يكون ألبتة، فيلزم تالياً بما قدمناه من المقدمات الشرطية[1] أن لا يكون كل شيء من الأشياء واجباً أن يكون أو واجباً أن لا يكون، وأن لا يكون شيء ممّا يكون بالاتفاق، بل تكون الأشياء كلها بالضرورة. وهذا سنشير قريباً إلى إحالته، أعني التالي من قولنا: إنه إن كان كل إيجاب أو سلب يجب أن يصدق بعينه أو يكذب بعينه فليس شيء من الأشياء يكون على سبيل الاتفاق جائزاً فيه الكون واللاكون، بل الأمور كلها ضرورية. والذي أوجب هذا التلو هو إن كان القول قبل كونها يتعين فيه صدق أو كذب، فيكون بياض زيد الذي وجد الآن، لقد كان قبل الآن واجباً ضرورة أن يوجد في الآن إذ عسى كان بعض الناس قال إنّه يوجد، ولم يكن كذب بل صدق فكان كون هذا المصدق به ضرورياً، وكذلك فيما يستقبل أيضاً مما يقال فيه الآن أنه يوجد، ويصدق القول الآن صدقاً متعيناً، وليس الأمر إنما

(١) الشرطية قد تتركب عن حمليتين، وعن متصلتين، وعن منفصلتين، وعن حملية ومتصلة، وعن حملية ومنفصلة، وعن متصلة ومنفصلة. وكل واحدة من هذه الثلاثة الأخيرة في المتصلة تنقسم إلى قسمين لامتياز مقدمها عن تاليها بالطبع، بخلاف المنفصلة، فإن مقدمها يتميز عن تاليها بالوضع فقط. فأقسام المتصلات تسعة، والمنفصلات ستة.

يصير موجوداً بأنه قد صدق به، بل إنما يكون القول صدقاً لأن الأمر في نفسه كذلك. فإذن هذه الضرورة تكون في نفس الأمر وإن لم يُقل شيء.

فقد بان من هذا أن الصدق والكذب إذا تعين واحد منهما عرض هذا الذي سنشير إلى أنه محال، وإن لم يتعين فلذلك وجوه ثلاثة: أحدها أنهما يشتركان في الصدق، والثاني أنهما يشتركان في الكذب، والثالث أنهما ليس أحدهما الآن واجباً أن يكون صادقاً أو كاذباً، بل كل واحد منهما يمكن ذلك فيه وإن كان لا يمكن أن يكون ذلك في غيرهما، وأنه يفوتهما معاً فيخرج عنهما الصدق أو الكذب. لكن الوجه الأول محال، فإنه إن كانا حقين وكل واحد منهما يقابل الآخر ويناقضه صار كل واحد منهما أيضا كاذباً فكانا حقين وكاذبين معاً، وهذا محال؛ وكيف يكونان حقين والحق هو ما يطابق الوجود فسيكون الأمران جميعاً موجودين معاً، فيكون زيد يبيض ولا يبيض، بل يسود معاً في زمان واحد. وكذلك القسم الثاني وهو أنهما جميعاً يكذبان فإنه يلزم أن يصدقا جميعاً أيضاً وأن يوجد الأمر ولا يوجد معاً ومع ذلك فيكون المحال الأول ثابتاً، فإنه يكون الأمران معاً ضروريين، ولا يكون في العالم شيء هو من قبيل ما يكون اتفاقاً لا بالضرورة فيكون المحال الذي هرب منه قديماً ثابتاً الآن أيضا، فإذن إثبات الصدق موجوداً في أحدهما بعينه يوجب أن لا يكون اتفاق وإثبات الصدق والكذب مشتركا فيهما يوجب هذه المحالات وأن لا يكون شيء يحدث بالاتفاق لكن ذاك الذي لزم أولا وهذا الذي لزم الآن محال. أما استحالة الذي لزم الآن فظاهرة، وأما استحالة الذي لزم أولا فلأنا نعلم أن هاهنا أموراً تحدث بالاتفاق وأموراً تحدث وكونها ولا كونها بالسواء، ولولا ذلك لما كان بنا حاجة أن نروي أو نفكر أَو نستعد معتقدين أنا إن فعلنا ما يجب كان أمراً لا يكون إن قصرنا، ولو كان الأمر الذي نروي فيه ونستعد له مما يكون بالضرورة أو لا يكون بالضرورة، كأن قائلا قال فيه أمراً فصدق أَو كذب فيعين حكمه لقوله ما كان لاستعدادنا وروينا فائدة بوجه من الوجوه، لكن عقولنا تشهد بفائدة الاستعداد فلا نشك فيها، فإذن ما يرفعها ويبطلها محال. فإذا كان بعض الأمور بالصفة المذكورة وكان الاستعداد والأهمية بغير حاله لم يكن ضرورياً بنفسه ولا يتعين فإذن هذا التعين عن الصدق والكذب محال، وليس هذا في الأمور التي تكون بالاختيار فقط،

بل الأمور التي في الطبع أيضاً كالخشب فإنه يمكن في طباعه أن يبقى إلى أن يبلى ويمكن أن تصادمه نار فيحترق ولا يجب له من حيث هو خشب أحد الأمرين. فهكذا يجب أن يفهم ما قيل في التعليم الأول ولا يلتفت إلى التكلف الذي يتكلفه بعض المفسرين حتى يظن أن هذا الكلام المورد في التعليم الأول إنما يراد به إثبات الضرورة ونفي الإمكان ثم يُرجع عنه إلى إثبات الإمكان ونفي الضرورة على سبيل المراوضات فإنه إذا تأمل النسق الذي عبرنا عنه ونسق التعليم الأول علم أن هذا هو أولى به فإن قيل في تفاسيرهم تكلف مع أنه محال، فإن النظر في طبيعة الضروري والممكن وإثبات الإمكان ليس مما يفي به المنطقي من حيث هو منطقي، بل ذلك لصناعة أخرى. إنما غرض المنطقي أن يعلم حال الصدق والكذب، وأنه كيف يتعين وكيف لا يتعين وأن التعين في بعض الأمور يوجب محالا معاندا لما كان ظاهراً مشهوراً. فبين أن من الأمور ما ليس ضرورياً في الوجود واللاوجود فإنه من المشهور الظاهر أن كثيراً من الأشياء ليس وجوده بضروري، لست أعني ما دام موجوداً وبشرط أنه موجود، فإنه بهذا الشرط وسائر الشرائط الأخرى التي تشبهه مما ستعلمه في مواضع أخر من الشرائط التي تطرأ على الممكن فتغير حاله إلى الضرورة فيكون الشيء بها ضروريا، بل إنما ليس وجوده ضرورياً من حيث النظر إلى ماهيته بلا زيادة فإنه لا سواء إثبات الشرط وحذفه فليس سواء أن تقول زيد ماش بالضرورة؛ وقولك زيد ماش بالضرورة، ما دام ماشياً، وكذلك تقول: زيد الماشي يمكن أن لا يكون ماشياً إذا أخذناه مطلقاً ولم نعن وقت مشيه ولا نقول: زيد الماشي يمكن أن لا يكون ماشياً ما دام ماشياً، وكذلك إذا نظرت إلى الاحتراق والخشبة وجدت الاحتراق لا ضرورة في وجوده لها فإن اشتراط حال ما هو محترق أو حال مماسة نار قاهرة إياه في مدة تفعل في مثلها صار واجباً، وكذلك الحال في الأقوال فإن بعضها صادق بعينه وبعضها كاذب بعينه وبعضها جائز فيه أن يصدق وأن يكذب وأما الآن فليس يفيد صدقاً ولا كذباً إلا أن يلحق به شرط ولكن لا يكون الصادق والكاذب شيئاً غيره وغير نقيضه، بل كما أن الأمر ليس واجباً أن يكون موجوداً، كذلك ليس القول واجباً أن يصدق، وكما أن الأمر واجب أن يكون ما دام كائناً وأن لا يكون ما دام غير كائن. وكذلك القول الذي لم يكن واجباً أن

يصدق حين قيل بالإطلاق مثلا: إن زيداً يوجد، فإنه يصدق إذا قيل: إن زيداً يوجد ما دام موجوداً. وكذلك القول الذي لم يكن يصدق بالفعل إذا قيل: إن زيداً لا يوجد فإنه يصدق بالفعل إذا قيل. إن زيداً لا يوجد ما دام لا يوجد. وتفهمك هذا يغنيك عن اشتغالي بنقض ما قاله بعض الناس في أَن قيل في التعليم الأول من أن زيداً ماش بالضرورة ما دام ماشياً وأَنه ليس ماشياً بالضرورة كالمتناقض ليجتمع من جميع ما قيل إن هذه القضايا ليس يتعين فيها صدق بالضرورة بل بالإمكان وإن كان أَحد الطرفين في بعضها أَولى بالصدق كما أَن بعض الأمور التي لا ضرورة في كونها ولا كونها. فإن كونها مع ذلك أَولى من لا كونها كموافاة الخارج إلى دكانه دكانه في أَكثر الأمر.

الباب الحادي عشر

الفصل الأول

(أ) فصل في القضية الثنائية والثلاثية

والمعدولة والبسيطة[1] والعدمية والنسب التي تقع بين مناقضات هذه الثلاثة في المخصوصات والمهملات.

القضية إما أن يكون مصرحا فيها بالرابط المذكور زمانيا كان أو غير زماني، وإما أن لا يكون، فإن صرح به فإنها تسمى ثلاثية، وإن لم يصرح به فإنها تسمى ثنائية. والثنائيات فإنها قد اختصرت عن الواجب فيها إلا أن تكون محمولاتها كلماً، فلا يبعد أن ترتبط بأنفسها. لأن الكلم تدل على الموضوع في بنيتها، والرابطة إنما يُحتاج إليها لتدل على نسبة المحمول إلى الموضوع إذا كان اسما هو في نفسه منفرد. وإذا وجدت الدلالة على الموضوع حاصلة في الكلم، لم تكن حاجتها إلى الرابطة حاجة الأسماء الأصلية، والأسماء المشتقة تجري مجرى الكلم في ذلك. على أن هذا ليس حكما جزما في الكلم أيضا، إذ كانت الكلم وإن دلت على موضوع فلا تدل على معين، والحاجة إنما هي إلى ما يربط بالمعين ربطا يشير إليه.

---

(١) يبين تناسب البسيطة والمعدولة إذا وضعت حذاء العين في شكل ذي أربعة أضلاع. ولتكن أولا في الشخصيات.

زيد يوجد عالماً	زيد ليس يوجد عالماً
زيد ليس يوجد جاهلاً	زيد يوجد جاهلاً
زيد ليس يوجد عالماً	زيد يوجد لا عالماً

ولهذه القضايا وضعان: وضع على الأضلاع، ووضع على الأقطار. وينبغي أن يقايس بينها في الوضعين جميعا، ويعلم تناسبها في الصدق والكذب. أما تناسب ما هي منها موضوعة على الضلع في عرض الصفح فإنها كلها متقابلات ما.

ولغة العرب لا تفقد هذه الرابطة أداة تشبه الاسم وتفقدها أداة تشبه الكلمة، فإنهم إذا قالوا: زيد هو حي فإن هو يرجع إلى زيد ويتناوله مشارا إليه فقط، وأما إذا قيل زيد كان حيا، لم يكن في كان دلالة على تعيين زيد: فلذلك ما يقول علماء لغتهم إن هاهنا إضمارا، ومعناه كان هو حيا. ثم سائر اللغات تختلف في ذلك.

فمراتب القضايا إذن ثلاث: مرتبة ما دل فيه على تعيين النسبة؛ ومرتبة ما دل فيه على النسبة ولكن لا بالتعيين، ومرتبة ما لم يدل فيه على نسبة أصلا. وهذا القسم الأخير هو الثنائي التام، والقسمان الآخران ثلاثيان، لكن أولهما ثلاثي تام، والثاني ثلاثي لم تتمم ثلاثيته. وبالجملة فإن الثلاثية هي التي يصرح فيها بالرابطة كقولنا: الإنسان يوجد عدلا، أو قولنا: إن الإنسان هو عدل. فإن لفظة يوجد ولفظة هو ليست داخلة على أنها بنفسها محمول، بل لتدل على أن المحمول موجود للموضوع. وأما لفظة يوجد فلتدل على وجود المحمول الموضوع في زمان مستقبل. وأما لفظة هو فلتدل على وجود المحمول للموضوع مطلقاً. فالرابطة تدل على نسبة المحمول، والسور يدل على كمية الموضوع، فلذلك ما كانت الرابطة معدودة في جانب المحمول وكان السور معدوداً في جانب الموضوع. فإذا صارت القضية ثلاثية وقرن بها حرف السلب لم يخل إما أن يدخل حرف السلب على الرابطة أو تدخل الرابطة على حرف السلب. مثال الأول قولنا: زيد ليس يوجد عادلا، ومثال الثاني: قولنا زيد زيد يوجد لا عادلا. فإن دخل حرف السلب على الرابطة سلب ربطها وكان ذلك سلباً بالحقيقة، وإن دخلت الرابطة على حرف السلب صيرت حرف السلب جزءاً من المحمول فلم يكن العادل بانفراده محمولا، بل جملة اللاعادل، فإن لفظة يوجد تجعل جملة اللاعادل محمولة على زيد بالإيجاب كأنه قال زيد موصوف بأنه غير عادل حتى إنه يصلح أن يسلب هذا بحرف سلب يدخل كرة أخرى على الرابطة فيقال: زيد ليس يوجد غير عادل. فيفترض هاهنا موجبتان وسالبتان، فإن قولنا زيد يوجد عادلا يقابل قولنا: زيد ليس يوجد عادلا، وهما الموجبة والسالبة البسيطتان، وقولنا: زيد يوجد لا عادلا يقابله قولنا: زيد ليس يوجد لا عادلا، وهما الموجبة المعدولية والسالبة المعدولية. فإن القضية التي محمولها اسم غير محصل أو كلمة غير محصلة تسمى معدولية

ومتغيرة، فإن أوجب ذلك المحمول كانت القضية موجبة معدولية، وإن سلب كانت سالبة معدولية. وإذا لم تكن رابطة وكانت القضية ثنائية فقرن بمحمولها حرف السلب لم يكن هناك دليل على أن حرف السلب داخل على أنه رافع المحمول ولا على أنه جزء من المحمول والمحمول هو الجملة. لكن بعض حروف السلب الداخلة وخصوصاً إذا كان المحمول كلمة بحسب لغاتنا فإن ذلك يغلب الظن على أن حرف السلب رافع النسبة. ثم لا ندري حكمه في لغات أخرى موجودة أو في القوة، فعسى أن يكون التصريف في ألفاظ السلب الداخلة على كلماتها أو نحو آخر من أنحاء الإشارة يدل على ذلك. والمحمول هو الجملة الداخلة على الأسماء، كما أن بعض حروف السلب الداخلة على الأسماء في لغة العرب أدل على السلب وبعضها على العدول فبشبه أن يكون لفظ (ليس) أولى بالسلب ولفظ (غير) أولى بالعدول، وإذا دخل على أيها كان لفظة ما صار موجباً كقول القائل إن أ ليس بب. فإن هذا القول قد يشعر الذهن قريباً معه أن المعنى هو أن أ هو ما ليس بب، فتُقدم الرابطة التي هي لفظة هو على السلب في الذهن وإن لم يصرح به فيشعر بأنه موجب. وأما إذا لم يكن هناك دليل كان حكم الظاهر أن القضية ثنائية خالية عن الرابطة.

ونحتاج الآن أن نقدم لتحقيق ما يجب من التحقيق من هذا الباب أصولا. فنقول: إن حقيقة الإيجاب هو الحكم بوجود المحمول للموضوع، ومستحيل أن يحكم على غير الموجود بأن شيئاً موجوداً له، فكل موضوع للإيجاب فهو موجود إما في الأعيان وإما في الذهن. فإنه إذا قال قائل: إن كل ذي عشرين قاعدة كذا، فإنه يعني بذلك أن كل ذي عشرين قاعدة يوجد كيف كان، فهو كذا؛ ليس معنى ذلك أن كل ذي عشرين قاعدة من المعدوم يوجد له في حال عدمه أنه كذا فإنه إذا كان معدوماً فصفاته معدومة، إذ لبس يجوز أن يكون معدوماً وصفاته موجودة، وإذا كان معدوماً فكيف يحكم بأنه يوجد إلا عند قوم يهوشون أنفسهم فيجوز أن يكون للمعدوم صفات حاصلة ولا تكون موجودة ويكون الحاصل عندهم غير الموجود. وكلامنا في المفهوم من الحاصل ولا نريد بالمفهوم من الموجود غيره، ولهم أن يريدوا بالموجود ما شاؤوا، بل الذهن يحكم على الأشياء بالإيجاب على أنها في

أَنفسها ووجودها يوجد لها المحمول أَو أَنها تعقل في الذهن موجوداً لها المحمول، لا من حيث هي في الذهن فقط بل على أنها إذا وجدت وجد لها هذا المحمول. فإن كان لا وجود للشيء وقت الحكم إلا في الذهن، فحينئذ من المحال أن نقول إن ب منه مثلا موجوداً له أنه أ ليس في الذهن، بل في نفس الأمر، وليس هو في نفس الأمر موجوداً، فكيف يوجد له شيء. ومفهوم الإيجاب والإثبات ثبوت حكم لشيء وهذا هو وجوده له، كما أن مفهوم السلب هو لا ثبوت حكم لشيء، وهذا هو عدمه لا محالة. فبيّن من هذا أنه لا إيجاب ألبتة إلا على موضوع حاله ما ذكرنا. فأما الأشياء التي لا وجود لها بوجه، فإن الإثبات الذي ربما استعمل عليها حين يرى أن الذهن يحكم عليها بأنها كذا، معناه أنها لو كانت موجودة وجودها في الذهن لكان كذا؛ وهذا كما يقال إن الخلاء أبعاد. فأما السلب فقد يحق على الموجود والمعدوم، فالفرق المقدم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولية أن موضوع السالبة البسيطة قد يكون موجوداً وقد يكون معدوماً ويصح السلب عنه من حيث هو معدوم، وأما موضوع الموجبة المعدولية فلا يصح أن يوجب عليه وهو معدوم. ثم إن قوماً حاولوا بعد هذا أن يفرقوا بين الموجبة المعدولية وبين السالبة البسيطة بأن جعلوا المعدولية تدل على عدم أمر من شأنه أن يكون موجوداً في الجنس القريب أو البعيد أو في النوع، حتى قالوا: إن قولنا: لا عادل، إنما يصح على عادم العدل وفي طبيعته أن يكون عادلا أو في طبيعة جنسه كقولهم للبهيمة إنها غير ناطقة أو للنفس الناطقة إنها غير جسم، والمعنيان موجودان في جنسهما. وقوم قالوا: إن غير العادل هو بإزاء الجائر والمتوسط، وإن غير البصير إنما هو بإزاء الأعمى، فسواء قلت غير بصير أو قلت أَعمى، حتى لا يصح أَن يقال للخُلْد عندهم إنه غير بصير؛ فهذا ما يقولونه. فأما القول الحق فبين من مثال نمثله. فنقول: إنا إذا قلنا كل جسم فإنه غير موجود في موضوع، وكل ما هو غير موجود في موضوع فهو جوهر، فكل جسم جوهر؛ كان ما أنتجناه لازما. ومعلوم أن القضيتين موجبتان، ولفظ غير مأخوذة جزءا من المحمول، ولذلك تكررت جزءا للموضوع، ونتج ما نتج. ومع ذلك فإن غير الموجود في موضوع ليس يشير إلى عدم شيء موجود في جنس الجوهر بوجه من الوجوه إذ لا جنس للجوهر اللهم إلا أن يوجد الموجود

كالجنس. فإن فعل هذا وجعل دلالة المعدول على عدم ما من شأنه أن يوجد في جملة الوجود كان هذا أقرب إلى الحق بل المعدول هو الذي حرف السلب جزء من محموله كيف كان. فإذا أخذنا حرف السلب مع الذي لو انفرد كان محمولا وحده أخذا كشيء واحد، ثم أثبتناه على الموضوع برابطة الإثبات، كانت القضية موجبة من حيث تأليفها؛ فأما المادة وكيفيتها فهو أمر آخر.

وقد سمعوا في تعليم المقولات وبعده أن لفظ اللا إنسان ليس يختص بشيء دون شيء، وليس يختص بما وجد دون ما عدم، أو أنه يصلح أن يجعل محمولا. فما كان يجب أن يشكل هذا الأمر فيه، وإنما أوجبنا أن يكون الموضوع في القضايا الإيجابية المعدولية، لا لأن نفس قولنا غير عادل يقتضي ذلك، ولكن لأن الإيجاب يقتضي ذلك في أن يصدق سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم أو لا يقع إلا على الموجود. فيجب أن يعلم أن الفرق بين قولنا كذا يوجد غير كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا، أن السالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولية، في أنها تصدق على المعدوم من حيث هو معدوم، ولا تصدق الموجبة المعدولية على ذلك فإنه يصدق أن يقال: إن العنقاء ليس هو بصيرا، ولا يصدق أن يقال: إن العنقاء يوجد غير بصير. هذا على أن العنقاء اسم يدل على معنى في الوهم، ولا وجود له في الأعيان.

وبعد هذا فنقول: إن كل محمول بسيط محصل، فإما أن يكون له ضد، أو لا يكون. فإن كان له ضد، فإما أن يكون بينهما متوسط، أو لا يكون. والموضوع لا يخلو إما أن يكون موجودا، أو معدوما مأخوذا من حيث هو معدوم. فإن كان موجودا وفرض بإزائه شيء كالمحمول فإما أن يكون ذلك موجودا فيه، أو ضده، أو واسطة إن كانت أو تكون كلاهما جميعا بالقوة مثل الجرو الذي لم يفقح فإن العمى والبصر كليهما فيه بالقوة، أو يكون غير قابل ولا لواحد منهما مثل النفس للبياض والسواد والوسائط. فإذا قلنا: زيد ليس يوجد عادلا، فإنه يكذب إذا كان عادلا فقط ويصدق في البواقي. وأما إذا قلنا: زيد يوجد لا عادلا، فإنه يصدق إذا كان جائرا أو متوسطا أو كليهما بالقوة أو غير قابل لهما على اختلاف الآراء فيه، ويكذب إذا كان عادلا أو معدوما. وقد جرت عادتهم بأن يسموا أخس المتقابلين عند الجمهور وفي

ظاهر المشهور في مثل هذا الموضع عدما، سواء كان بالحقيقة عدما كالعمى والظلمة، أو كان ضدا كالجور. فالموجبة العدمية[1] تقع في حيز الموجبة المعدولية والسالبة البسيطة، فيكون حال العدميتين عند المعدولتين أن الموجبة منهما تشارك الموجبة المعدولية، والسالبة تشارك السالبة المعدولية. فإن الموجبة المعدولية تصدق على الموجبة العدمية، ولا ينعكس، لأن الموجبة المعدولية أعم من الموجبة العدمية؛ لكن السالبة العدمية تصدق على السالبة المعدولية، ولا ينعكس. فإنه إذا صدق قولنا إن زيدا ليس يوجد لا عادلا، صدق قولنا إن زيدا ليس يوجد جائرا، ولا ينعكس. فإنه ليس إذا صدق قولنا إن زيدا ليس يوجد جائرا، صدق أنه ليس يوجد لا عادلا، فإن هذا يصدق في المختلط وفي الذي بالقوة وفي غير القابل، ولا يصدق الأول عليه. فحال العدميتين عند المعدولتين أن الإيجاب يطابق الإيجاب والسلب يطابق السلب وإن اختلفا في العموم والخصوص. وحال العدميتين عند البسيطتين أن السلب يطابق الإيجاب والإيجاب يطابق السلب. وهذا لوح هذه المخصوصات بأحكامها: (أ) زيد يوجد عادلا (بَ) زيد ليس يوجد عادلا يصدق في الجميع إلا في واحد يصدق إذا كان عادلا فقط فيصدق إذا كان معدوما وجائرا ومختلطا وبالقوة ولا بالقوة ويكذب فيما سوى ذلك ويكذب إذا كان عادلا (جَ) زيد ليس يوجد لا عادلا (دَ) زيد يوجد لا عادلا يصدق إذا كان عادلا أو معدوما يكذب إذا كان عادلا أو معدوما ويكذب في البواقي ويصدق في البواقي (هـ) زيد ليس يوجد جائرا (و) زيد يوجد جائرا يكذب إذا كان جائرا ويصدق إذا كان معدوما أو عادلا يصدق في واحد فقط إذا كان جائرا أو مختلطا أو بالقوة أو لا بالقوة ويكذب في البواقي فقد بين لك أن اثنين حالهما عند العدميين كحال الإيجاب والسلب عندهما، واثنين ليس كذلك. وأما أن الموجب في كل واحد منهما صدقه في واحد والسالب كذبه في واحد، فهو مما يتشابه فيه العدميتان والبسيطتان وتختلف به العدميتان والمعدوليتان.

---

(١) الموجبة البسيطة والموجبة العدمية قد تكذبان جميعا على الطفل. ولكن إذا كان أحدهما صادقا، كان الآخر كاذبا ضرورة.

واعلم أن ما هو أخص صدقا من شيء فنقيضه أعم صدقا من نقيض ذلك الشيء؛ وذلك لأن الأخص صدقا هو الأعم كذبا والأعم صدقا هو الأخص كذبا. ويصدق النقيضان حيث يكذب الأولان من المتشاركين، فإن الذي يكذب أكثر مقابله يصدق أكثر؛ فلذلك نقيض أمر لازم الأخص من غير انعكاس هو ملزوم لنقيض الأخص من غير انعكاس؛ وحيث كذب الأعم كذب الأخص من غير انعكاس وحيث صدق الأخص صدق الأعم من غير انعكاس. ولنضع للمهملات لوحاً أيضاً: الإنسان يوجد عادلا الإنسان ليس يوجد عادلا الإنسان ليس يوجد لا عادلا الإنسان يوجد لا عادلا الإنسان ليس يوجد جائرا الإنسان يوجد جائرا فقولنا: الإنسان يوجد عادلا يصدق إذا كانوا كلهم عادلين أو بعضهم عادلين والباقون ما كانوا، ويكذب إذا كانوا معدومين. وإذا لم يكن فيهم عادل واحد ما كانوا متفقين أو شوبا. وأما قولنا: الإنسان ليس يوجد عادلا، فيصدق إذا كانوا كلهم معدومين أو كانوا كلهم لا عادل فيهم ألبتة ما كانوا أو كان بعضهم لا عدل فيه ما كان والآخر فيه عدل أو غيره ما كان إذا وجد بعض منهم معدومين أو جائرين أو متوسطين أو بالقوة أو غير قابل، ويكذب إذا كانوا كلهم عادلين فقط. فهاتان المضالعتان تتفقان في باب واحد اتفاق ما لا يقتضي عموماً. وأما قولنا: الإنسان يوجد جائراً فيصدق إذا كان كلهم جائرين أو بعضهم جائراً وبعضهم ليس عادلا ما كان، فقد يصدق إذن معه قولنا: الإنسان ليس يوجد عادلا. كيف يصدق ولا ينعكس، فإنه قد يصدق قولنا الإنسان ليس يوجد عادلا لأنه إذا كانوا كلهم لا عادلين ولا جائرين متفقين كانوا أو شوباً، وحينئذ لا يصدق أن الإنسان يوجد جائراً. وأما قولهم الإنسان ليس يوجد جائراً فيصدق إذا كانوا معدومين، أو كان لا جائراً فيهم ألبتة، أو كان بعضهم جائراً فقط، وبالجملة إذا كان بعض معدوماً أو عادلا أو متوسطاً أو غير قابل والآخر ما كانوا، ويكذب إذا كانوا كلهم جائرين فقط، فهو أعم من قولنا: الإنسان يوجد عادلا. وأما قولنا الإنسان يوجد لا عادلا فيصدق إذا لم يكن فيهم عادل ألبتة كائناً ما كانوا متفقين وشوبا أو لم يكن في بعضهم كائناً ما كان، بل كانوا أولئك البعض جائرين أو متوسطين أو بالقوة أو غير قابلين أو كان البعض وحده عادلا، ويكذب إذا كانوا معدومين أو كان الجميع عادلين، فهو أعم من قولنا الإنسان يوجد جائراً،

وأخص من قولنا الإنسان ليس يوجد عادلا. وأما قولنا: الإنسان ليس يوجد لا عادلا، فإنه يصدق إذا كانوا كلهم معدومين أو كانوا كلهم عادلين أو كان بعضهم عادلين والباقي ما كانوا؛ وبالجملة بعد أن يكون بعض معدوما أو عادلا. ويكذب إذا لم يكن فيهم عادل ألبتة كائناً ما كانوا؛ فهو أكثر صدقاً من قولنا: الإنسان يوجد عادلا، لكنه أخص من قولنا: الإنسان ليس يوجد جائراً. لأن قولنا: الإنسان ليس يوجد جائراً، يصدق إذا كانوا كلهم معدومين أو كلهم عادلين أو بعضهم عادلين؛ ويصدق أيضاً إذا كانوا كلهم متوسطين أو بالقوة أو غير قابلين، ويكذب هناك قولنا: الإنسان ليس يوجد لا عادلا. فالمضالعات كلها تجتمع على الصدق إذا كان بعض وبعض ليس.

وأما المقاطرات فإن الموجبة البسيطة والعدمية تتفقان إذا كان بعض عادلا وبعض جائراً، والموجبة والبسيطة والموجبة المعدولية تتفقان إذا كان بعض عادلا والآخرون موجودون فقط ما كانوا. وأما السالبة البسيطة والسالبة العدمية فتتفقان إذا لم يكن فيهم عادل ولا جائر ألبتة أو كان بعض عادلا وبعض جائراً. وأما السالبة البسيطة والسالبة المعدولية فتتفقان على الصدق إذا كانوا معدومين أو بعض عادلا وبعض غير عادل. وأما الموجبة العدمية والسالبة البسيطة فتتفقان إذا كان البعض جائراً والبعض الآخر ما كان. وأما السالبة العدمية والموجبة المعدولية فتتفقان إذا لم يكن فيهم عادل ولا جائر أو إذا كان بعض وبعض.

الفصل الثاني

(ب) فصل في اعتبار هذه المناسبات بين المتناقضات المحصورة

وإتمام القول في العدول والبساطة والإشارة إلى المواضع الطبيعية للواحق القضايا فلنفرض الآن كذلك لوحاً للمتناقضات: كل إنسان يوجد عادلا ليس كل إنسان يوجد عادلا ليس كل إنسان يوجد جائرا كل إنسان يوجد جائرا ليس كل إنسان يوجد لا عادلا كل إنسان يوجد لا عادلا.

قولنا: كل إنسان يوجد عادلا، يصدق إذا كانوا كلهم عادلين فقط، ويكذب فيما خلا ذلك. وقولنا: ليس كل إنسان يوجد عادلا، يكذب إذا كانوا كلهم عادلين ويصدق فيما خلا ذلك. وأما قولنا: كل إنسان يوجد جائراً، فيصدق إذا كانوا كلهم جائرين، ويكذب فيما خلا ذلك. وقولنا: ليس كل إنسان يوجد جائراً، يكذب إذا كانوا كلهم جائرين، ويصدق فيما خلا ذلك. فتكون الموجبة العدمية أخص من السالبة البسيطة، لكن السالبة العدمية أعم من الموجبة البسيطة.

وأَما قولنا: كل إنسان يوجد لا عادلا، فيكذب إذا كانوا معدومين أَو بعضهم عادلا أَو كلهم عادلين، ويصدق فيما خلا ذلك، فهو أَعم صدقا من الموجبة العدمية.

وقولنا: ليس كل إنسان يوجد لا عادلا، يصدق إذا كانوا معدومين أَو بعضهم عادلا أَو كلهم عادلين، ويكذب فيما وراء ذلك، فهو أَخص من السالبة العدمية، وجرت الأمور هاهنا مجرى الشخصيات.

فأما الموجبات المقاطرة فلا تجتمع أَلبتة على الصدق، لكن تجتمع على الكذب إذا كان الكل معدومين وإذا كان بعض عادلا وبعض غير عادل ما كان. فإن قولنا: كل إنسان يوجد عادلا، يكذب إذا كان بعضهم عادلا فقط، وهناك يكذب كل إنسان يوجد جائراً وكذلك كل إنسان يوجد لا عادلا. وأما السوالب[1] فإنها قد تجتمع على

(١) المعدولة المقابلة لكل واحد من هذه الأنحاء تحدث بأن يرتب في كل ضرب منها حرف السلب مع الجهة.

أما في الثنائية، فإن قولنا: (زيد يمكن أن لا يمشي) يقابله: (زيد ليس يمكن أن لا يمشي).

وأما في الثلاثية، فقولنا: (زيد يمكن أن يوجد لا عالما)، يقابله: (زيد ليس يمكن أن يوجد لا عالما). وقولنا (زيد يمكن أن لا يوجد عالما)، يقابله: (زيد ليس يمكن أن لا يوجد لا عالما).

وكذلك في القضايا المهملة ذوات الجهات.

وأما في ذوات الأسوار فإن الموجبة البسيطة تحدث بأن لا يقرن حرف السلب لا بالسور، ولا بالمحمول، ولا بالكلمة الوجودية، ولا بالجهة.

والسالبة البسيطة تحدث بأن يقرن حرف السلب بالسور، كقولنا: (كل إنسان يمكن أن يمشي)، يناقضه قولنا: (ليس كل إنسان يمكن أن يمشي)، ويضاده قولنا: (ولا إنسان واحد =

الصدق حيث تكذب الموجبات معاً، ولا تجتمع على الكذب، وإلا لاجتمع نقائضها على الصدق.

فهذه صورة الحال إذا جعلنا الكلية موجبة.

وإن جعلنا الكلية سالبة وضعنا لوحا على هذه الصفة: بعض الناس يوجد عادلا ليس ولا واحد من الناس يوجد عادلا ليس ولا واحد من الناس بجائر بعض الناس يوجد جائراً ليس ولا واحد من الناس لا عادلا بعض الناس يوجد لا عادلا فإن السالبة الكلية تصدق إذا كانوا كلهم جائرين أو كلهم متوسطين أو بالقوة أو غير قابلين أو معدومين أو خلط ليس فيهم عادل، وتكذب إذا كان بعضهم عادلا والباقي كيف كان. وقولنا بعض الناس يوجد عادلا، يصدق إذا كان بعض عادلا والآخرون كيف كانوا، ويكذب إذا لم يكن فيهم عادل كيف كانوا.

وأما قولنا: لا واحد من الناس يوجد جائراً، فإنه يصدق إذا كانوا كلهم عادلين أو متوسطين أو بالقوة أو غير قابلين أو معدومين أو خلطا ليس فيهم جائر ولا عادل ألبتة، ويكذب إذا كان بعضهم جائراً، ومقابله يصدق إذا كان بعضهم جائراً كائناً ما كان الآخرون. فالعدمية الموجبة هاهنا لا تلزم السالبة البسيطة، ولا تلزمها السالبة البسيطة فإنه إذا كان بعض الناس جائراً أو بعض عادلا والباقون كيف كانوا من غير أن يكونوا عادلين صدقت الموجبة العدمية وكذلك السالبة البسيطة. وإذا كان كل الناس معدومين أو متوسطين أو بالقوة أو غير قابلين أو خلطاً ليس فيهم جائر ولا عادل، صدقت السالبة، ولم تصدق الموجبة الجزئية العدمية. وإذا كان بعض الناس جائراً وبعضهم عادلا صدقت الموجبة الجزئية، وكذبت السالبة البسيطة. فإذا لا تلازم بين هذين فلا تلازم بين نقيضها، وإلا لكان بينهما عكس ذلك التلازم.

وأما قولنا: ليس ولا واحد من الناس يوجد لا عادلا، فيصدق إذا كانوا كلهم معدومين أو كلهم عادلين، ويكذب فيما خلا ذلك.

=

يمكن أن يمشي). وقولنا: (كل إنسان يمكن أن يوجد ماشيا)، يناقضه قولنا: (ليس كل إنسان يمكن أن يوجد ماشيا)، ويضاده قولنا: (ولا إنسان واحد يمكن أن يوجد ماشيا).

وأما السالبة العدمية فتصدق فيما صدقت فيه، وتصدق إذا كانوا غير قابلين أو متوسطين أو خلطاً ليس فيهم جائر. فهي أعم منها، أي من السالبة المعدولية. وكيف لا، وأنت تعلم أن الموجبة العدمية أخص عن الموجبة المعدولية، فيجب أن تكون السالبة المعدولية أخص من السالبة العدمية.

فقد خالف الأمر هاهنا ما كان عليه في الشخصيات. فإن المقاطرات الموجبة هاهنا قد تصدق معاً إذا كان بعض عادلا وبعض جائراً. فالسوالب تكذب معاً في ذلك، وتكذب الموجبات معاً إذا كان الكل معدومين، وتصدق السوالب فيها. لكن البسيطة والعدمية تكذبان معاً إذا كان الكل متوسطين بالقوة أو غير قابلين، فتصدق مقابلتاهما حينئذ، ولنتأمل حال لوح يفرض للمضادات على هذه الصورة.

كل إنسان يوجد عادلا لا واحد من الناس يوجد عادلا لا واحد من الناس يوجد جائرا كل إنسان يوجد جائرا لا واحد من الناس يوجد لا عادلا كل إنسان يوجد لا عادلا فلا تجد المضالعات تتفق ألبتة لكنها قد تتفق على الكذب. وكذلك المقاطرات الإيجابية. فإنها لا تتفق ألبتة على الصدق، لكنها قد تتفق على الكذب إذا كانوا معدومين أو خلطاً. وأما المقاطرات السلبية فتتفق على الصدق والكذب جميعاً كما قد علمت.

وأما الدواخل تحت المضادة فهي في حكم المهملات.

فهذه الأقسام إنما تولدت من اعتبار العدول في جهة المحمول، وقد تتولد أيضاً من جهة اعتبار العدول في جهة الموضوع إذا جعلت الموضوع مثلا لا إنساناً فأثبت عليه أو سلبت عنه. فانظر الآن وتأمل ما أوجبه التعليم الأول. فإن التعليم الأول جعل اللا إنسان صالحاً لأن يكون موضوعاً غير محصل، ولم يوجب بهذا أن يكون اللا إنسان يدل على عدم خاص أو جنسي، فاحكم أن الأمر من جانب المحمول كذلك. واعلم أنه كما أن الرابطة كانت إذا دخلت على حرف السلب جعلته جزءاً من المحمول، حتى إذا أوجب صارت القضية موجبة، وإذا دخل حرف السلب عليها فرقت الرابطة بينه وبين المحمول وصادفت الرابطة المحمول محصلا فكان سلباً لا إيجاب عدول. فكذلك إذا كان في جانب الموضوع سور، فإن السور إذا

دخل على حرف السلب جعله جزءاً من الموضوع، كقولك كل لا إنسان. وأما إذا دخل حرف السلب على السور واقترن السور بالموضوع صادف السور الموضوع محصلا وصار حرف السلب للسلب كقولك: ليس كل إنسان. فإذا أريد أن يكون الموضوع معدولا، فليجعل حرف السلب جزءاً من الموضوع، فإذا تشاركت القضيتان في الكم واختلفتا في الكيف وفي العدول والتحصيل من جهة المحمول، وكان الموضوع في حكم الموجود، فهما متلازمتان. فإن قولنا: كل إنسان يوجد عدلا، يلازم قولنا: لا أحد من الناس يوجد لا عدلا، إذا كان الموضوع في حكم الموجود. وقولنا: ليس كل إنسان يوجد عدلا، يلازم قولنا: بعض الناس يوجد لا عدلا، بعد الشرط المذكور. وقولنا: كل إنسان يوجد لا عدلا، يلازم قولنا: لا واحد من الناس يوجد عدلا. وقولنا: ليس كل إنسان يوجد عدلا، يلازم قولنا: بعض الناس يوجد عدلا. وبرهان ذلك، وليكن على المثال الأول، أنا إذا قلنا: كل انسان يوجد عدلا فكذب عليه قولنا: ولا واحد من الناس يوجد لا عدلا، صدق نقيضه وهو واحد من الناس يوجد لا عدلا، وكان كل إنسان يوجد عدلا وهذا محال. وأنت تعرف الحال فيما بقي من هذه الصورة. وهذا الشرط الذي نورده من كون الموضوع في حكم الموجود حتى تكون القضية يصح إيجابها ربما أغفل، وهو الواجب اعتباره. فإن لم يعتبر ذلك كانت السوالب تلزم الموجبات، لأن السوالب تصدق على ما هو معدوم من الموضوعات، ولا يمتنع.

واعلم أن الموضوع الشخصي إذا سلمت عليه السالبة من طرفي النقيض، جاز أن تبقى سالبة بحالها، وجاز أن تجعل موجبة معدولية إن كان ذلك أنفع. كما إذا سئل هل زيد عدل؟ فقيل: لا، كان للسائل أن يأخذ أنه ليس زيد بعدل، وأن يأخذ أن زيداً هو لا عدل. وأما إذا كانت القضية محصورة فسأل مثلا هل كل إنسان حكيم، فقيل: لا لم يكن له أن يقول: فكل إنسان إذن لا حكيم. وذلك لأن قوله: لا، معناه ليس كل إنسان حكيماً. وهذه كما علمت لا يلزمها: فكل إنسان إذن لا حكيم، وليست في قوة نقيض تلك، بل في قوة ضدها. وإنما لم يكن قولنا: كل إنسان هو لا حكيم، نقيضا، إذ النقيض إنما يكون نقيضاً إذا سلب عما أوجب، كما أوجب. فأما إذا سلب من حيث هو محمول، ولم يسلب من حيث هو محمول بكمية ما

معلومة، لم يكن السلب سلباً لما أوجب من حيث أوجب. فربما لم يكن المحمول كاذباً في نفسه، بل بجهة حمله، فإذا تركت الجهة بحالها لم تدر ما يكون. فإذا كان الحمل للحكم كذباً بشرط عمومه، فيجب أن يرفع عموم حمله فيقرن السلب بالسور الموجب فيرفع عموم الإيجاب.

واعلم أنه وإن كانت أجزاء القضايا قد تزال عن أماكنها في بعض الأوقات فلا تؤثر في المعنى على حسب التعارف فإن لكل جزء منها مكاناً طبيعياً. أما السور فقد يبدل مكانه، فيقال الناس أحياء كلهم أو طرّا، فيؤخر السور، ويفرق بينه وبين الموضوع؛ وإنما مكانه الطبيعي هو مجاورة الموضوع. وكذلك الرابطة قد يبدل موضعها الذي لها، فيقال تارة يوجد الإنسان عادلا وتارة الإنسان يوجد عادلا وتارة الإنسان عادلا يوجد؛ وإنما مكانها الطبيعي مجاورة المحمول، بل قد يبدل وضع المحمول والموضوع. ولكن التفريق بين السور وبين حرف السلب مما لا يجوز. وسيأتي لك في باب الجهات بيان آخر. وقد يكلف إيضاح أن قولنا يوجد الإنسان عدلا وقولنا يوجد عدلا الإنسان معناه معنى واحد بأن قيل إن كان سلبهما واحداً فيجب أن يكونا واحداً. لكن سلب قولنا يوجد الإنسان عدلا هو أنه ليس يوجد الإنسان عدلا، فإن لم يكن هذا سلب قولنا يوجد عدلا الإنسان، فليكن سلبه، أما قولنا ليس يوجد عدلا اللاإنسان أو لا يوجد عدلا إنسان. لكن الأول سلب قولنا يوجد عدلا اللاإنسان، والثاني سلب قولنا يوجد إنسان عدلا، وهذا البيان لا يغني شيئاً، وذلك لأنه إما أن لا يشكل الأمر في وحدانية حكم هاتين القضيتين وإما أن يشكل. فإن أشكل وأمكن أن يكون أحد من الناس يرى أن قولنا يوجد الإنسان عدلا غير قولنا يوجد عدلا الإنسان يرى أيضاً أن السلبين متخالفين، أعني قولنا لا يوجد الإنسان عدلا وقولنا لا يوجد عدلا الإنسان. فلا يرى أن يوجد عدلا الإنسان هو سلب قولنا يوجد الإنسان عدلا. فإن قال إنا نعلم إذا قلنا ليس يوجد عدلا الإنسان أو قلنا ليس يوجد الإنسان عدلا، إنما تسلب فيهما العدالة عن الإنسان. فيقال إن هذا ليس أظهر من إيجاب العدالة للإنسان في القولين الموجبين. فإن كان ذلك مما يشكل فبالحري أن يشكل هذا، بل الحق أن ذلك ظاهر لا يشكل، وهذا أيضاً ظاهر ليس يشكل، وليس أحدهما أولى من الآخر بأن يشكل أو بأن يظهر.

الفصل الثالث

(ج) فصل في تعريف الحال

في القضايا المتكثرة والمتأحدة واللاتي تختلف حال صدقها وكذبها بحسب التفريق والجمع واللاتي لا تختلف فيها وبيان ظنون غالطة وقعت للناس في بعض ذلك.

إن القضية الحملية[1] إنما تكون واحدة إذا كان فيها محمول لموضوع واحد، فإن تكثر الموضوع والمحمول واحد كقولنا: الفرس والإنسان حيوان، أو تكثر المحمول والموضوع واحد كقولنا: زيد كاتب وطويل، فإن القضية لا تكون واحدة، بل الأول من المثالين قضيتان إحداهما أن الفرس حيوان والأخرى أن الإنسان حيوان، والثاني أيضا قضيتان إحداهما زيد كاتب والأخرى زيد طويل. فأما إن اتفق أن كان في الموضوع أو المحمول تكثر باللفظ، وكان هناك تأليف لفظي لكنه يؤدي بالجملة إلى أن يكون منه

(١) موضوع الحملية إن كان شخصاً معيناً سميت مخصوصة وشخصية، وإن كان كلياً: فإن بين فيها كمية أفراد ما صدق عليه الحكم:

ويسمى اللفظ الدال عليها سوراً سميت محصورة ومسورة. وهي أربع؛ لأنه إن بين فيها أن الحكم على كل الأفراد فهي الكلية، وهي إما: موجبة وسورها كل، كقولنا: كل نار حارة؛ وإما سالبة وسورها لا شيء ولا واحد، كقولنا: لا شيء أو لا واحد من الناس بجماد. وإن بين فيها أن الحكم على بعض الأفراد فهي الجزئية، وهي إمّا موجبة، وسورها بعض أو واحد، كقولنا: بعض الحيوان أو واحد من الحيوان إنسان. وإما سالبة وسورها ليس كل وليس بعض وبعض ليس، كقولنا: ليس كل حيوان إنساناً، وليس بعض الحيوان بإنسان، وبعض الحيوان ليس بإنسان.

وإن لم يبين فيها كمية الأفراد:

فإن لم تصلح لأن تصدق كلية وجزئية، سميت القضية طبيعية، كقولنا: الحيوان جنس والإنسان نوع. لأن الحكم فيها على نفس الطبيعة، وإن صلحت لذلك سميت مهملة، كقولنا: الإنسان في خسر. والإنسان ليس في خسر. وهي في قوة الجزئية، لأنه متى صدق الإنسان في خسر، صدق بعض الإنسان في خسر، وبالعكس.

معنى واحد، لم يؤد تكثر اللفظ إلى تكثير المعنى، مثل قولك: إن الإنسان حي ناطق ميت، أي إن الإنسان شيء هو الحي الذي هو الناطق الذي هو الميت؛ فهذه الجملة محمول واحد بالحقيقة، وكذلك إذا قلت الحيوان الناطق المائت قابل للكتابة. وأما إذا كانت المعاني متباينة، لا تجتمع طبيعة واحدة كالإنسان الأبيض المشاء، فإذا قلت زيد إنسان أبيض مشاء فما حملت عليه معنى واحداً، فإن هذه الثلاثة أمور لا يتقيد في الطبع بعضها ببعض حتى تتخذ طبيعة واحدة، ولذلك فإن القضية لا تكون واحدة. فهذا هو ما يقال، ولكنني لا أضايق في أمثال هذا مضايقة كثيرة ألبتة، فإني أجوز أن يجعل هذا قضية واحدة حتى يكون زيد الشيء الذي هو موصوف باجتماع هذه فيه، ولي أن أضع لذلك اسماً واحدا من حيث هو جملة فيكون حمل ذلك الاسم. ولتكن الجيم مثلا تدل على مجموع هذه حتى تكون جَ الذي هو الشيء الموصوف بأنه مشاء، والمشاء الذي هو أبيض، فيكونإذا قلت زيد جَ فهمت أنه مجموع هذه، ولم يكن بد من أن تقول زيد جَ أو ليس جَ، وليس هذا كما كنا قلنا من قبل: إنا إذا سمينا الأبيض بالثوب وسمينا الطول بالثوب فقلنا زيد ثوب كان قولنا في حكم قضيتين، كأنا قلنا زيد أبيض وزيد طويل، وذلك لأن الثوب هناك اسم للأبيض، وأما هاهنا فليس الجيم اسماً لواحد من هذا، بل للجملة من حيث هي جملة. وأيضاً فإن الحيوان الناطق المائت إذا لم يذكر في الحمل والوضع على سبيل التقييد، بل على سبيل التعديد حتى كان كأنه قال الإنسان حيوان وناطق ومائت، كانت هذه قضايا كثيرة ولما كان السؤال الجدلي، كما ستعلمه، ليس هو كل سؤال فإن السؤال عن ماهية الشيء وكيفيته سؤال بعلم ليس سؤال طلب الإلزام، بل السؤال المنطقي هو ليتسلم به مقدمات تجتمع فتنتج خلاف ما ينصره المجيب، فيكون الجواب عنه إما تسليم ما يطلبه أو تسليم نقيضه ضرورة ولا يكون للمجيب محيص عنهما. وإذا لم تكن المسألة بقضية واحدة في الحقيقة لم تقتض جوابا واحدا، فإن من ذلك ما لا يمكن أن يجاب فيه بإيجاب ولا سلب، كمن سأل فقال هل الإنسان جسم وروح أم ليس فإنه ليس يمكن أن يجاب بالإيجاب ولا بالسلب، فإن أحدهما محمول على الإنسان والآخر مسلوب عنه، بل يجب أن يفرق الجواب فيقال الإنسان جسم وليس الإنسان بروح. ومن ذلك ما يمكن أن يجاب فيه وفي نقيضه كليهما بإيجاب أو سلب، ولكن لا يكون الجواب واحدا، كمن سأل أَليس

الإنسان جسما ومكلفا؟ فإن هذا وإن أمكن فيه الجواب بالإيجاب فيهما جميعا فليس جوابا واحدا. وربما كان اللفظ واحداً لكنه مشترك وذلك على القسمين الممثل بهما جميعا، فللمجيب إذا حكمه السائل بين طرفي النقيض وألزمه أن يجيب بأحدهما أن يلزم السائل تحرير المسألة وتقريرها وتوحيدها.

ثم يتصل بهذا المعنى أشياء جرت العادة بذكرها وبالحري أن نذكر المشهور منها ثم نتعقبه. قد قيل إن من الأشياء التي تحمل فرادى ما يصح أن تحمل جملتها جملة واحدة ومنها ما لا يصح، وكذلك من الأشياء التي تحمل جملة ما يصح أن يحمل أفرادها فرادى ومنها ما لا يصح. أما مثال ما يصدق جملة وفرادى فمثل الحد وأجزاؤه. وأما مثال ما يصدق فرادى ولا يصدق جملة فقد قالوا إن بعضه يكذب صراحا، مثل أن يكون إنسان من الناس طبيبا دون الوسط ويكون فارها في الخياطة أو بصيرا بالعين، فيصح أن يقال: إن زيدا طبيب، ويصح أن يقال: إن زيدا فاره، ولا يصح أن يقال: إن زيدا طبيب فاره، بأن يؤخذ الكل محمولا واحدا. وكذلك لا يصح أن يقال: زيد طبيب بصير، فإن هذا يكون نعتا إياه بأنه طبيب فاره في الطب أو بصير فيه. وقالوا وإن بعضه يكون هذيانا إما بالقوة وإما بالفعل، أما بالفعل فإن القائل إذا قال: زيد إنسان، فصدق؛ ثم قال: هو أبيض، فصدق، فإن كان يجب أن يصدق جملة ما يصدق فرادى، وجب أن يصدق أن زيدا إنسان أبيض ولأن هذا يصدق والأبيض يصدق، وما صدق فرادى صدق جملة من غير هذيان، وجب أن يصدق من غير هذيان، فيقال إن زيدا إنسان أبيض أبيض، وكذلك إلى غير النهاية. وإن كانت التفاريق أكثر من اثنين، فالشناعة أظهر. وأما الذي بالقوة فمثل أنه إذا وجب من صدق قولنا: الإنسان حيوان، وقولنا: إنسان جسم، أن يصدق جملة فيصدق أن الإنسان حيوان جسم أو حيوان حساس، وهذا هذيان. بل قال بعضهم إن هذا أيضاً كذب، وذلك لأنا إذا قلنا: إن سقراط إنسان ذو رجلين، فكأنا إنما فصلناه من أناس ليسوا بذي رجلين، فكأنه قد انطوى في قولنا هذا أن في الناس من ليس هو ذا رجلين، وهذا كذب. ثم طلبوا القانون لهذا فقالوا: إن الأشياء التي يعرض لبعضها أن تحمل على بعض لأنها قد تجتمع في موضوع واحد كالبصير والطبيب والأبيض وجميع ما ليس بعضه كالصورة وبعضه كالمادة، أو الأشياء التي ليس حال اجتماعها كما يكون من حال اجتماع الصورتين في مادة واحدة بل هي عوارض متباينة مثل ما عرض للطبيب في المثال أن صار أبيض وللأبيض أن صار طبيبا

فإنها لا تصير معنى واحدا وذلك لأن معنى أنه طبيب ليس معنى أنه أبيض بل عرض له أنه أبيض، فمن هذه الجملة قد يكون ما لا يجتمع صدقا. وكذلك إذا كان بعضه محصورا في بعض، فإنه لا يحمل كالأبيض في الإنسان الأبيض صريحا وذو الرجلين في الإنسان تضمينا. وأما ما يصدق مجتمعا ولا يصدق فرادى فمنها ما يكون أجزاء المحمول فيه تشتمل على مناقضة مصرح بها، كقولهم: إن الخصي رجل لا رجل، والقاضي سلطان لا سلطان، وإن الخفاش طير لا طير، إذ يلد ولا يبيض. ومنها ما تكون تلك المناقضة فيها بالقوة، كما يقال للسفينة التي تتخذ من الحجر فيلعب بها الصبيان أنها سفينة حجر، ولا يصدق أن يقال إنها سفينة، لأن السفينة آلة للطفو والحجر يرسب، فحد السفينة يقتضي مناقضة لما كان حجرا. وكما يقال لهذا الشخص إنه إنسان ميت ولا نقول: إنه إنسان، لأن الإنسان حده أنه حيوان ناطق. والمائت يقابل الحيوان. وأما الذي لا مقابلة فيه وتكذب أفراده مع ذلك، أنا إذا قلنا الآن، وقد مات أوميروس، إن أوميروس موجود شاعر، وإن أوميروس هو شاعر، فإن ذلك حق؛ وإذا قيل: إن أوميروس هو أو موجود، كان كذبا وكذلك العنقاء موجود في التوهم، فإذا قيل موجود كان كذبا. قالوا فيجب إذا كانت المحمولات ليس فيها تقابل لا بالفعل ولا بالقوة، أي إذا اعتبرت الحدود، فكان الحمل بالذات، فإن حملها الصادق جملة لا يمنع حملها الصادق فرادى. فيجب علينا نحن أن نتأمل هذه الأشياء بالإنصاف، ونقول فيها ما يوجبه الحق. فنقول: أما إذا تجوز في الحمل وتوسع فيه فقد يعرض جميع ما قالوا، وبإغفال معرفة ما قالوا يعرض غلط شديد. وذلك لأن الناس قد اعتادوا ألفاظاً يقولونها وفيها مجاز قولا كالحقيقة. ففى مثل تلك الألفاظ إذا أوجب أن كل ما يحمل في العادة تفاريق يجب أن تصدق جملة، أو ما يحمل في العادة جملة فيجب أن تصدق تفاريق عرض ما قالوا. وللعلم الأول إنما لحظ في ابتداء التعليم هذا الغرض، ولم يلحظ التحقيق، إذ كان المبتدئ يشق عليه الوقوف على ذلك حتى يميز العادة المجازية فيه عن الحقيقة المحضة. ومع ذلك فيغلطه إهمال ظاهر الحال فيه، فحذر من ذلك ومن مذهب العادة فيه، وأما إن لم يشتغل بالعادة والتفت إلى الأعراض وإلى المفهومات اللفظية بالحقيقة، لم يلزم شيء من جميع ما قالوه غير الواحد الذي هو في التكرير والهذيان. فأما أمثلة الطبيب والفاره والبصير فالحق يوجب أن هذا يصدق فرادى ومجتمعة، وذلك لأنه حين حمل على زيد الفاره لم يحمل عليه الفاره كيف اتفق، بل

حمل عليه الفاره على أنه فاره في شيء محصل لما كان فارهاً في الخياطة، وحين حمل البصير عليه أيضاً فلم يحمل عليه البصير كيف اتفق بل على أنه بصير بالعين. وإذا كان كذلك، فإذا جمعت المحمولتين وعنيت عند الجمع ما عنيت في التفريق لم يعرض كذب، فإن زيداً طبيب فاره في الخياطة وطبيب بصير بالعين وليس طبيباً فارهاً في الطب، فلم تكن أردت عند التفريق بالفاره الفاره في الطب ولا بالبصير البصير في الطب. فإن قال قائل: إنه إنما حمل عليه الفاره بلا شرط شيء وكذلك البصير. فلنفرض أنه إنما حمل عليه الفاره فارهاً من غير شرط والبصير بصيراً من غير شرط، فيجب عند الجمع أن يحفظ على ما كان قبل الجمع. فإنه إذا لحق به شرط أو غير منه معنى فليس هو المحمول الذي كان أولا، فإن كان قد حمل الفاره مطلقاً وعنى أنه فاره أي في شيء ما يحق الآن عند الجمع أنه طبيب فاره في شيء ما. وأما فاره في الطب فلم يحمل مفرداً، ولا إذا قرن بالطبيب هذا المعنى وجب أن يكون معناه أنه فاره في الطب وإن أوهمت العادة ذلك. وأما إن كان أريد في التفريق بالفاره الفاره في الخياطة فهذا كان هو المحمول بجملته عند الحقيقة، وهو الذي يجب أن يورد عند الجمع. وقد يجوز في حذف جزء منه لفظاً من حقه أن يصرح به، وأما إذا لم يصرح به فإنما لم يصرح اتكالا على تفهيم العادة ذلك.

وأقول بالجملة إن من حقوق الأمور المنسوبة إذا كانت محمولات أن تراعى جهاتها وشرائطها وأن يكون مصرحاً بها عند الضمير وإن لم يصرح بها في اللفظ، وعلى ما قيل في شروط النقيض. ولولا أن قولنا فاره معناه فاره في شيء كذا أو فاره في شيء ما لا أنه نفسه فاره في أي شيء اتفق، لكان كلما قيل إنه ليس بفاره وعنى في أمر آخر ليس هو فيه فارهاً كان تناقض، فإذ لا تناقض، أو نغير ذلك الشيء ونلتفت إليه، فذلك الشيء إذن لا محالة داخل في نفس الأمور المحمولة، وإن حذف تجويزاً، دخولا معيناً أو مبهماً لا يجب أن يكون مقصوداً فيما تعين جمعه معه. وإذا كان كذلك، فإذا جمع على واجبه كان أيضاً حقاً. فكان حقاً أن زيداً طبيب فاره في الخياطة أو بصير بالعين، أو فاره في أمر ما وبصير في أمر ما. على أن التمثيل بالبصير رديء جداً، لأن البصير إذا عنى به البصير بالعين مرة وعنى به أنه الفاره في صناعة ما، كان ذلك باشتراك الاسم. ولكن قد عرض هاهنا شيئان مجازيان: أحدهما أن قيل لزيد: إنه فاره، ولم يزد عليه لفظ آخر اتكالا على معرفة

السامع بأنه فاره في كذا، فلما جمع على حاله فقيل: طبيب فاره، وكانت العادة جرت أنه إذا قيل هذا عنى به طبيب فاره في الطب، أوهم اجتماع اللفظين مع جريان العادة أن معنى القول أنه يقول طبيب فاره في الطب وهذا العارض ليس مما يوجبه نفس الأمر، بل عادات العبارات وما فيها من الإيهامات والاختصارات، والإيهامات والاختصارات مما لا يعتبر في حقيقة دلالة الألفاظ. وأما ما قالوه من مصير الكلام إلى الهذيان فهو حق، لكن ما قاله الرجل المحكي أَلفاظه أن الهذيان في قوة الكذب متعلقاً في ذلك بالإيهامات ليس هو من كلام أهل المعرفة بشيء، فإن الالتفات إلى الإيهامات وأن قائل كذا كأنه قال كذا من غير أن يكون قال كذا بالحقيقة لفظاً ولا معنى ولا لزوماً، بل قال ما هو كأنه ذاك وليس هو ذاك ولا لازماً عنه، أمر غير معتبر في تحقيق معنى الألفاظ ودلالاتها. فإنه إذا قال قائل: إن الإنسان ضحاك بادي البشرة، لم يلتفت إلى أنه يحاول أن يفصل بذلك ضحاكاً عن ضحاك أو يحاول أنه من جملة الضحاكين ما هو بادي البشرة وإن كان يوهم ذلك فإن هذا اللفظ قد يوهم هذا فليس هو مفهوماً عنه ولا لازماً للمفهوم عنه بوجه من الوجوه، بل إنما يلتفت إلى أن له هذا الوصف مقروناً بذلك الوصف. فإن اتفق أن كان التقرير مخصصاً ماله الوصف الثاني عما له الوصف الأول دون الثاني، فذلك شيء يعرض من غير أن يكون مقصود القائل. وإن كان مقصوداً له فيكون قد قصد ما ليس يوجبه اللفظ، بل ما قد يستدل عليه من اللفظ على سبيل العادة. وهاهنا أشياء كثيرة من هذا الجنس مثل قول القائل: بعض الناس حيوان، فإن هذا حق في نفسه وكذب بالإيهام، فإن السامع ربما يتوهم أن البعض الآخر ليس بحيوان. لكن لا يقال إن قائل هذا اللفظ كاذب، وإن كان له أن يقصد في مثله الدلالة على التخصيص فيقول: بعض الناس كاتب، يريد أن يدل بهذا على أن البعض الآخر ليس بكاتب، فتكون العادة تعرّف غرضه لا نفس لفظه. ولست أمنع أن يكون الهذيان كاذباً بإيهامه، لكنه لا يكون في نفسه كاذباً. وأما ما قيل إن الطبيب ليس معناه معنى البصير، فليس يلزم منه شيء مما يحاولونه، حتى يكون لما كان الطبيب ليس معناه معنى ذاك لم يجتمع منه ومن ذلك الآخر محمول، فالحي أيضاً ليس معناه معنى الناطق.

وليس يجب من هذا أن لا يجتمع منهما محمول واحد، فهب أنه ليس معناهما واحدا فما الذي يمنع ذلك من اجتماعهما واحداً. فإن لم يفهموا من قولهم: إن الطبيب ليس معناه معنى البصير، هذا الذي ذهبت إليه، بل معنى أخص منه. فليس ذاك الذي فهموه هو مفهوم اللفظ الذي عبروا به، وليس مفهوم اللفظ الذي عبروا به غير ما ذهبنا إليه، فما كان من حق المفسرين أن يسكتوا عن تعريف ذلك المعنى ويعرضوا عنه إلى وقت أن ذكروا فأخذوا يحترزون. نعم الطبيب لا يحتاج في تقويمه إلى مقارنة البصير، ولا البصير إلى مقارنة الطبيب، والحي والناطق ليسا هكذا، ولكن لفظهم لم يدل على هذه الزيادة، بل دل على المقدار الذي لا يعني في الغرض وعلى أنه ليس في أنه لا يتقوم به ما يوجب أن يكون لا يجتمع منه معه محمول واحد بوجه ما. فإن كثيراً من المحمولات الوحدانية أسماء لمعان مجتمعة بهذه الصفة كما يسمى الذي في بعض بدنه سواد وفي بعض بياض أبلق. كما يقال الأخيف والأشرج، وأمور أخرى تسمى من اجتماع صفات ليس يتقوم بعضها ببعض فيجعل لتلك الجملة منها اسم. ومع ذلك فليكن الطبيب والبصير ليس معناهما معنى واحد، وليكونا مع ذلك أيضاً بحيث ليس يجتمع منهما معنى واحد فلم ليس يصدق مجموعهما كأن الأشياء التي يصدق مجموعها هي التي يتحد منها معنى واحد اتحاداً طبيعياً فقط، حتى إذا لم يكن كذلك كذب حمل الجملة، فلم لا يجوز أن يكون الشيء الذي هو طويل وكاتب محمولا عليه جملة أنه طويل كاتب ولم يكون ذلك كاذباً عليه ذلك؟ فأمثال هذه المذاهب مما لست أتصوره ولا أقول به، وعسى أن يكون عند غيري بيان له يحققه. وأما ما قيل في الخصي من حمل الرجل واللارجل عليه، فإن التفت فيه إلى العبارات العامية صدق قولهم إن الخصي رجل لا رجل، وكان حينئذ معنى الرجل الداخل في الجملة ليس هو معنى الرجل الذي فيه يسلب عنه مفرداً. فإن الرجل إما أن يعني به الذي يستعمل آلة الإيلاد من الناس فيولد في غيره، أو الذي له في الطبع هذه الآلة وإن غُصبها قهراً، أو الذي يشبه الرجل في بعض أحواله وأعضائه. وأي هذه المعاني عنى به منها فلا يجتمع مع مقابله، بالحقيقة، فإنه إن عنى به أنه الإنسان الذي له أن يستعمل آلة الإيلاد في غيره فإن هذا المعنى لا يجتمع ألبتة مع لا رجل الذي هو مقابله، فإنه حينئذ يكون

كأنه قيل هو بحيث يستعمل آلة الإيلاد في غيره ولا يستعمل معاً، وهذا كذب، اللهم إلا أن يقال إن المراد به أنه يشبه الرجل الذي بهذه الصفة وليس هو بالحقيقة الرجل الذي هو بالصفة المذكورة، أو أنه الذي فيه بعض معاني الرجلية وليس فيه كمال معاني الرجلية. فهذا الاعتبار يصدق معه الجمع بين الرجل واللارجل حتى يحمل على الخصي، وكذلك يصدق متفرقاً، فإنه يصدق عليه أنه رجل مفرد إذا عنى بالرجل ما أريد حين قيل رجل لا رجل، وذلك أنه يصدق عليه أنه يشبه الرجل أو أن فيه بعض خواص الرجل، ويصدق أيضاً أنه لا رجل مفرداً إذا عنى باللارجل الذي ليس بالحقيقة رجلا والذي ليس فيه كمال معاني الرجلية. وإن عنى بالرجل من له ذلك في الطبع وباللارجل مقابله فهو كذب أن يقال إنه كذلك في الطبع ليس كذلك في الطبع، بل اللهم إلا أن يكون المراد بالرجل الذي له ذلك في الطبع، وباللارجل الذي ليس له أن يستعمل ذلك، فلا يكونان متقابلين ويكون كل واحد منهما صادقاً إذا حمل بالانفراد. فمن العجز أن يؤخذ الرجل حيث يقال رجل ولا رجل بمعنى ثم يؤخذ حين يفرق بمعنى آخر، فإذا كذب بهذا المعنى الآخر فيوجب من ذلك أن الوصف من جهة المعنى قد يصدق في حكمه جملة ولا يصدق مفرداً، بل لو كان إذا قيل رجل في الجملة ومجتمعاً مع غيره قولا بمعنى فصدق، ثم قيل وحده بذلك المعنى فلم يصدق، لكان ما ذهبوا إليه حقاً. وأما إذا كان معنى ما يصدق غير معنى ما يكذب، لم يجب من ذلك أن الشيء الواحد يصدق مرة عند الجمع ولا يصدق مرة عند التفريق؛ وكذلك حديث القاضي وأنه سلطان ليس بسلطان، والخفاش أنه طائر ليس بطائر.

وبالجملة لا تصدق أمثال هذه التركيبات إلا أن تحرف الألفاظ عن دلالتها المعتادة إلى دلالات لها مستعارة. والذي قيل في السفينة أيضا فهو من العجائب، فإنهم يدرون أنهم إذا قالوا سفينة حجر عنوا به أنه شيء في صورة السفينة متخذ من حجر، وأما السفينة بحد السفينة فلا يصدق أن يقال على مثلها إنها حجر. فإذا كان المراد في قولهم سفينة حجر أنه شيء في شكل السفينة من حجر، فلينظر السفينة بذلك المعنى محمول على الشيء مفردا، فتجده محمولا عليه لأنه شيء في صورة السفينة. ولكن العوام لا يفرقون بين الشيء الذي يستحق اسما لطبعه ونوعه وبينه

وله ذلك الاسم بمعنى محسوس ظاهر فيه، فلذلك لا يمتنعون أن يسموا الميت إنسانا والحجري سفينة لا مفردا ولا مركبا. فإن تنبهوا للمعنى امتنعوا أيضاً عن إطلاق ذلك مركبا، وإن لم يمتنعوا أخطأوا وزلوا. وكذلك المثال المورد من الإنسان الميت فإنه أخذ فيه اللفظة الواحدة عامية مرة وخاصية أخرى، ولو أخذ بمعنى واحد لظهر أن الأمر ليس كما يقولون بل وجدوا ما يصدق جملة يصدق فرادى. فإن قول القائل: زيد إنسان ميت. قول عامي؛ والخاصي لا يقول ألبتة لشيء: إنه إنسان ميت، ولا يجوز عنده أن يكون الإنسان والميت محمولين على شيء واحد؛ فإنه سواء عند الخواص أن يقال حي ناطق هو ميت بالفعل، وبين أن يقولوا إنسان ميت، فكما لا يمكنهم أن يقولوا زيد حي ناطق هو ميت، كذلك لا يقولون زيد إنسان ميت؛ ولا يحق أيضا أن يقولوا: إن هذا كان إنسانا فالآن هو ميت، وذلك لأن هذا لا يتناول منهما أمرا واحدا، لأن الذي هو الآن هذا هو جزء من الشيء الذي كان إنساناً لأنه بدنه، وهذا لم يكن ألبتة إنساناً، وإن أردت التحقيق فلم يكن أيضاً موضوعا للإنسانية، لأن مقادير العناصر وكيفيات المزاج ليست كما كان حين كان موضوعا؛ ومع ذلك فإن قالوا إن هذا كان موضوعا للإنسانية وهو الآن موضوع للموت، صدقوا فرادى ومجتمعا. لكن العامة يعنون بالإنسان المصور على صورة الإنسان الظاهرة ومن مادة هي في الحس كمادته، وإذا عنى ذلك صدق الآن أيضاً وأن يقال للميت إنه إنسان بهذا المعنى. فإن لك يوجد هكذا، بل عنى بالإنسان الذي في المركب غير ما يعني في الإنسان الذي يلحظ إليه مفردا، فهو زيغ. وأما التمثيل بأوميرس فإن الظلم فيه ظاهر، وذلك لأن لفظة هو وموجود مأخوذة في ذلك القول الذي محموله مؤلف على أنه رابطة، والروابط[1] في حكم الأدوات لا

---

(١) الروابط هي أصناف. منها الحرف الذي يقرن بألفاظ كثيرة فيدل على أن معاني تلك الألفاظ قد حكم على كل واحد منها بشيء يخصه، مثل قولنا إما مكسورة الألف مشددة الميم. ومنها ما يقرن بالشيء الذي لم يوثق بعد بوجوده فيدل على أن شيئا ما تاليا له يلزمه، مثل قولنا إن كان وكلما كان ومتى كان وإذا كان وما أشبه ذلك. وهذه الرباطات تضمن الثاني بالأول متى وجد الأول، فيسمى لذلك الرباط المضمن، من قبل أنه يدل على أن الأول قد تضمن لحاق الثاني به، مثل قولنا إن دخل زيد خرج عمرو، ومثل إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، =

دلالة لها بنفسها كما علمت. فيجب أن لا تؤخذ في حال التفريق على أنها اسم حتى لا يكون المعنى في الوقتين واحدا. فإن لم يؤخذ الموجود رابطة، بل أخذ دالا على معنى حتى يكون كأنه يقول: إن أوميرس هو الموجود الذي ذلك الموجود يكون شاعرا، كذب القول بعد موت أوميرس مفردا ومركبا. فإن لم يؤخذ هكذا، بل أخذ رابطة، ولكنه عندما يحمل وحده يحمل على أنه اسم مطلق محقق مشتق من وجود الأمر في ذاته، فهو ظلم ومغالطة باشتراك الاسم؛ وإن حمل وحده على أنه

=

فإن طلوع الشمس قد تضمن لحوق وجود النهار. غير أن طلوع الشمس لم يوثق بعد بكونه. فلذلك تسمى هذه الحروف المضمنات بشريطة، وربما سميت شرائط. ومن الحروف المضمنة ما إنما يقرن أبداً بالشيء الذي قد وثق بوجوده أو بصحته فيدل على أن تالياً ما لازم له، مثل لما وإذ. مثال ذلك قولنا لما طلعت الشمس كان النهار ولما جاء الصيف اشتد الحر ولما كانت الشمس مقاطرة للقمر انكسف القمر، فإن هذا الحرف دل على أن الأول متضمن لحاق الثاني به بعد أن وثق بوجود الأول. فلذلك يسمى هذا الحرف المضمن جزما. ومنها الحرف الذي يقرن بألفاظ فيدل على أن كل واحد منها قد تضمن مباعدة الآخر، مثل قولنا أما، فإن هذا يدل على أن الأشياء التي قرن بها هذه قد تضمنت تباعد بعض عن بعض بوجه ما، فلذلك يسمى الرباط الدال على الانفصال عن التالي له. ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه خارج عن حكم سابق في شيء قدم في القول فظن أنه يلحق هذا الثاني، مثل قولنا لكن - المشددة والمخففة جميعا - وإلا أن. فهذه تستعمل أبدا في الدلالة على أن الشيء المقرون به خارج عن حكم سابق على أمر قدم في القول. وذلك مثل قولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة أو إلا أن الشمس طالعة. فإن قولنا إن كانت الشمس طالعة دال على أن طلوع الشمس لم يوثق بعد به، وقولنا لكن أخرجه عن الحكم الذي كان سبق فيه أولا وظن أن ذلك الحكم باق عليه في أي مرتبة وضع فيها من أجزاء القول. فلما قرن به بعد ذلك قولنا لكن أو إلا أن دل على أن الحكم السابق عليه ليس هو جاريا عليه دائما لكن حين كرر كرر وقد وثق بوجوده. وهذه تسمى حروف الاستثناء. ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه غاية لشيء سبقه، مثل قولنا كي واللام التي تقوم مقامه. ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه سبب لشيء سبقه في اللفظ أو لشيء يتلوه، مثل قولنا لأن ومن أجل ومن قبل. ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أن ذلك الشيء لازم عن شيء آخر موثوق به وقد سبقه، مثل قولنا فإذن وما قام مقامه.

رابطة لم يصدق ولم يكذب حتى يقال موجود أي شيء، وكذلك إذا قيل كان وعنى به الرابطة كان غير قولهم كان في نفسه ويعني المحمول الكلي.

وبعد هذا كله فقد تعلمنا منه أن المعدوم لا يحمل عليه شيء، وعلمنا أنا إذا قلنا: إن أوميرس كان شاعرا، لم يكن حقا على معنى أن أوميرس شيء يوصف أنه كان شاعرا، بل على أن الخيال الذي من أوميرس بصفة أنه خيال يتخيل من أوميرس، ويصدق أن يقرن به معنى كان شاعرا، أي هو خيال موجود له صفة هو أنه إذا قلنا معه خيال الزمان الماضي وقرن معه معنى الشاعر صدق عليه. وأما المثال الذي أوردوه بقولهم: إن العنقاء موجود في التوهم فغيه أيضا نظر، وذلك لأن لفظة الموجود من قولنا الموجود في التوهم إما أن تدل على معنى أو لا تدل، فإن لم يدل واحد مفرد وهو حينئذ يدل، لم يكن المأخوذ مفردا هو المأخوذ في التركيب. وإن دل فإما أن يدل على معنى يعم الموجود في الوهم والموجود من خارج من حيث هو موجود أو لا يدل، فإن دل على معنى عام هو أعم من الموجود في التوهم والموجود من خارج ثم أخذ مفردا، فيجب أن يؤخذ بذلك المعنى. فحينئذ يصدق بأن العنقاء موجود نوعا من الوجود، فإن التوهم له وجود ما، وإنما يكذب إذا أخذ العنقاء موجودا في الأعيان والخارجة، وهذا شيء أزيد من الموجود إذا أخذ بذلك المعنى. ولا يمنع أن يكون المعنى الذي يصدق في الجملة إذا أفرد وقرن به معنى آخر وشرط آخر أنه قد يكذب، كما إذا صدق على الإنسان أنه حيوان لم يجب أن يصدق عليه أنه حيوان بشرط زائد على ما كان له في الأول، حتى إذا قيل: إنه حيوان أعجم، كان صادقا. وإذا كان الموجود الذي في التوهم لا يشارك الموجود في الأعيان بمعنى من المعاني فأخذ الموجود مفردا على أنه موجود في الأعيان، أخذ معنى لم يكن ألبتة مذكورا في التركيب إلا من طريق الاسم. ومن الذي يمنع أن يكون بعض الاسماء التي في التركيب إذا أريد به غير معناه في الأفراد جاز أن لا يصدق. فهذا هو رأيي وما يدركه عقلي، ويشبه أن يكون عند غيري لهذا بيان آخر وحقيقة أخرى لم أدركها. إلا أن القوم لا يحلوا لهم أن يؤخروا بيان تلك الحقيقة ولا يذكرونها وهم يعلمونها ويعلمون موضع الشبه فيها إلى أن يجيء معارض فينبههم. وما أراهم يفعلون، فإنه إن كان ما ذكرناه ينحو غير النحو الذي نحوه فهو

من الاعتراضات القوية الظاهرة التي لا يسكت عن التحذير منه من عنده نحو آخر وغرض آخر يكون عذرا له، بل بالحري أن يذكر ذلك وينبه عليه ويحترز مما أوردته، فإن لم يفعل ذلك فليس إلا غفلة. وأما صاحب التعليم الأول فإنه إنما أراد في إيراد ما أورده أن يعرفنا أن بعض المحمولات تصدق فرادى، فيعرض لها بعد ذلك أن تقال مجتمعه، فتوهم معنى آخر يكذب أو يصدق مجموعه. فإذا أفردت عرض لها أن تفهم على وجه آخر فيكذب. وحينئذ يكون إذا سلم أن كل ما يصدق متفرقا يصدق مجتمعا على المفهوم المعتاد من الاجتماعات وإن لم يكن المفهوم المحقق أو أن كل ما يصدق مجتمعا يصدق متفرقا على المفهوم المعتاد عند التفريق، وإن لم يكن المفهوم المحقق لزم من ذلك محالات ويمكن به المغالطون من تخليطات.

الفصل الرابع

(د) فصل في القضايا المنوعة وهي الرباعية وأحكامها وتلازمها وتعاندها

أقل أحوال القضايا أن تكون ثنائية، ثم يصرح بالرابطة فتصير ثلاثية، ثم قد تقرن بها الجهة فتصير رباعية. والجهة لفظ يدل على النسبة التي للمحمول عند الموضوع، فتعين أنها نسبة ضرورة أو لا ضرورة، فتدل على تأكد أو جواز؛ وقد تسمى الجهة[1] نوعا. والجهات ثلاث: واحدة تدل على استحقاق دوام الوجود وهي

(١) الألفاظ - التي تؤخذ أجزاء القضايا - ألفاظ تسمى الجهات.
والجهة هي اللفظة التي تقرن بمحمول القضية فتدل على كيفية وجود محمولها لموضوعها، وهي مثل قولنا: (ممكن)، و(ضروري)، و(محتمل)، و(ممتنع)، و(واجب)، و(قبيح)، (جميل)، و(ينبغي)، و(يجب)، و(يحتمل)، و(يمكن)، و(يمتنع)، وما أشبه ذلك.
وقد يكون ذلك في الثنائية، كقولنا: (زيد ينبغي أن يتكلم)، و(زيد يمكن أن يمشي)، و(القمر باضطرار ينكسف).
=

الواجبة، وأخرى تدل على استحقاق دوام اللاوجود وهي الممتنعة، وأخرى تدل على أنه لا استحقاق دوام الوجود ولا وجود وهي الجهة الممكنة. والفرق بين الجهة والمادة أن الجهة لفظة زائدة على المحمول والموضوع والرابطة مصرح بها تدل على قوة الربط أو وهنه دلالة باللفظ ربما كذبت، وأما المادة وقد تسمى عنصرا فهي حال المحمول في نفسه بالقياس الإيجابي إلى الموضوع في كيفية وجوده الذي لو دل عليه لفظ لكان يدل بالجهة. وقد تكون القضية ذات جهة تخالف مادتها فإنك إذا قلت: كل إنسان يجب أن يكون كاتباً، كانت الجهة من الواجب والمادة من الممكن. وكما أن السور من حقه أن يجاور به الموضوع والرابطة من حقها أن يجاور بها المحمول، فكذلك الجهة من حقها أن يجاور بها الرابطة إن لم يكن سور. فإن كان سور كان لها موضعان سواء بقي المعنى واحدا أو اختلف، أحدهما الرابطة والآخر السور. وكان لك أن تقرنها بهما وبذلك فإنك تقول: يمكن أن يكون كل واحد من الناس كاتبا، وتقول: كل إنسان يمكن أن يكون كاتبا، وكذلك تقول: يمكن أن يكون بعض الناس كاتبا، وتقول: بعض الناس يمكن أن يكون كاتبا. وأما في السلب الكلي فلا تجد في لغة العرب له إلا لفظة واحدة وهو أن تقول: يمكن أن لا يكون أحد من الناس كاتبا، ولا تجد أخرى يقرن فيها بالرابطة دون السور إلا أن تقول: ولا واحد من الناس إلا ويمكن أن لا يكون كاتبا أو تقول: كل إنسان يمكن أن لا يكون كاتبا. لكن هذا اللفظ أشبه بالإيجاب. وأما السلب الجزئي

=

وقد يكون ذلك في الثلاثية، كقولنا: (زيد ينبغي أن يكون عادلا)، (عمرو ممكن أن يصير عالما)، و(القمر باضطرار يوجد منكسفا).

والقضايا التي تكون فيها جهات تسمى ذوات الجهات. وقد تكون منها موجبات وسوالب. والسلب إنما يحدث فيها: أما في الشخصية والمهملة منها فمتى رتب حرف السلب مع الجهة، وأما في ذوات الأسوار فمع السور، كقولنا: (زيد ينبغي أن يتكلم). سلبه المقابل له: (زيد ليس ينبغي أن يتكلم)، وقولنا (زيد ممكن أن يصير عالما) سلبه: (زيد ليس بممكن أن يصير عالما). وقولنا: (الإنسان يمكن أن يوجد عادلا)، سلبه: (الإنسان ليس يمكن أن يوجد عادلا).

فنقول فيه القولين جميعا، فنقول: يمكن أن لا يكون كل إنسان كاتبا، وبعض الناس يمكن أن لا يكون كاتبا. وقبل أن نحقق القول في هذه وننظر هل معنى ما قرن فيه لفظة الجهة بالرابطة وما قرن فيه لفظة الجهة بالسور واحد أو ليس، وإن لم يكن واحدا فهل هما متلازمان أو ليسا. فيجب أن تعلم شيئا آخر فنقول كما أنك حين لم تكن أدخلت الرابطة في القضية الشخصية، كان الواجب الطبيعي إن أردت السلب أن تقرن الحرف السالب بالمحمول، ثم لما أدخلت رابطة المحمول وجب إن أردت السلب أن تلحق حرف السلب بالرابطة فلم يكن سلب قولنا: زيد يوجد عادلا؛ قولنا: زيد يوجد لا عادلا، بل قولنا: زيد لا يوجد عادلا؛ فكيف وتانك قد تكذبان إذا كان زيد معدوماً. فكذلك لما ألحقت الجهة على الرابطة فإنك متى أردت السلب يجب عليك أن تقرن حرف السلب بما تقدم فترفع جملة ما تأخر لا بعض ما تأخر. فلذلك إذا قلت: يمكن أن يكون زيد كاتبا، فسلبه ليس إمكان السلب، بل سلب الإمكان، أعني ليس هو قولك: يمكن أن لا يكون، بل قولك: لا يمكن أن يكون. وكيف وقولك: يمكن أن لا يكون، يسالم قولك: يمكن أن يكون في الصدق. وكذلك إذا قلت: يجب أن يكون زيد كاتبا، ليس سلبه يجب أن لا يكون كاتبا، فكلاهما يتسالمان في الكذب، بل ليس يجب أن يكون. وكذلك إذا قلت: يمتنع أن يكون زيد كاتبا، ليس سلبه أن تقول: يمتنع أن لا يكون زيد كاتبا، فإن قولك: يمتنع أن لا يكون زيد كاتبا، يسالمه في الكذب، بل سلب قولك يمتنع أن يكون زيد كاتبا؛ هو قولك: ليس يمتنع أن يكون زيد كاتبا، وأما يمكن أن يكون مع ليس يمكن أن يكون ويجب أن يكون مع ليس يجب أن يكون ويمتنع أن يكون مع ليس يمتنع أن يكون، فلا تتفق على الصدق ألبتة ولا على الكذب بعد أن تكون سائر الشرائط موجودة. وكذلك محتمل أن يكون مع ليس بمحتمل أن يكون ويشبه أن يكون المحتمل إنما يعنى به ما هو عندنا كذلك. والممكن ما هو في نفس الأمر كذلك ويشبه أن يعنى به معنى آخر، وهو أن المحتمل ما يعتبر فيه حال المستقبل ويكون في الوقت معدوما، والممكن ما لا دوام له في وجود أو عدم كان موجودا أو لم يكن. وقال قوم إن الممكن يعنى به العام والمحتمل الخاص، لكن قولهم غير مستمر في ألفاظه.

ويشبه أن يكون بين الممكن والمحتمل فرق آخر لم يحضرني ولا كثير افتقار إلى تمحله وطلبه، فنقول: إن حق الجهة أن تقرن بالرابطة، وذلك لأنها تدل على كيفية الربط للمحمول على شيء مطلقا أو بسور معمم أو مخصص. فالسور تبين لكمية حمل مكيف الربط. فإذا قلنا: كل إنسان يمكن أن يكون كاتبا، فهو الطبيعي، ومعناه: أن كل واحد من الناس يمكن أن يكون كاتبا، فإن قرن بالسور ولم يرد به إزالة عن الموضع الطبيعي على سبيل التوسع، بل اريد به الدلالة على أن موضعها الطبيعي مجاورة السور، لم يكن جهة للربط بل جهة للتعميم والتخصيص، وتغير المعنى، وصار الممكن هو أن كون كل واحد من الناس كافتهم كاتبا ممكن. والدليل على تغير المعنى أن الأول لا يشك فيه عند جمهور الناس فإن كل واحد واحد من الناس يعلم أنه لا يجب له في طبيعته دوام كتابة أو غير كتابة، وأما قولنا: يمكن أن يكون كل إنسان كاتبا، على أن الإمكان جهة الكلية والسور، فقد يشك فيه. فإن من الناس من يقول: محال أن يكون كل الناس كاتبين أي محال أن يوجد أن كل إنسان هو كاتب، حتى يكون اتفق أن لا واحد من الناس إلا وهو كاتب. فإذن بين المعنين فرقان.

وأما في الجزئيات فإن الأمرين فيهما يجريان مجرى واحدا في الظهور والخفاء. ولكنه قد يعلم مع ذلك أن بين المعنيين خلافا إذا رجع إلى حقيقة المفهوم واستعين فيه باعتبار الكلية. وأما السلب الكلي فليس في لغة العرب ما يدل بالحقيقة على السلب الممكن العام، بل المتعارف فيها إنما يدل على إمكان سلب العام، ولذلك يشكل أن يقال يمكن أن لا يكون واحد من الناس كاتبا. فلقائل أن يقول إن هذا لا يمكن أن يصدق ألبتة، بل يجب أن توجد الصناعات في بعض لا محالة. وليس كلامنا في أن هذا القول حق أو باطل، فليست معرفة هذا من صناعة المنطق، بل غرضنا أن الأمر الذي قد يقع فيه شك ليس هو الأمر الذي لا يقع فيه شك والذي يقع فيه شك هو إمكان سلب الكتابة عن كل واحد واحد. لكنه لا يوجد في لغة العرب ما يدل على هذا إلا بالإيجاب، كقولهم: كل واحد من الناس يمكن أن لا يكون كاتبا، وأما قولهم: ليس كل إنسان كاتبا، فإن جهة الإمكان لا يمكن أن تدخل فيه إلا على السور حتى يكون معناه يمكن أن لا يكون كل إنسان كاتبا. فيدل على

إمكان السور؛ وأما قولنا: بعض الناس يمكن أن لا يكون كاتبا، فإنه قد يساوي من جهة قولنا: يمكن أن لا يكون بعض الناس كاتبا، وقد يخالفه وإن لازمه، حتى يكون الغرض في أحدهما أن بعض الناس موصوف بإمكان سلب الكتابة عنه، وفي الثاني أنه ممكن إحقاق قول القائل: بعض الناس كاتب.

فإذا علمت هذه الأحوال، فيجب إذا نظرت في حال تلازم هذه القضايا أن تنظر في حال تلازم هذه القضايا الرباعية التي لها جهات على أنها جهات الربط لا جهات السور وبعد ذلك أيضا فلن تنكشف لنا حقيقة الأمر فيها إلا بعد أن يعلم حال اشتراك واقع في لفظة الممكن فنقول: إن لفظ الممكن قد كان مستعملا عند الجمهور على معنى، وهو الآن عند الفلاسفة مستعمل على معنى آخر. فكان الجمهور يعنون بالممكن الأمر الذي ليس بممتنع من حيث هو ليس بممتنع، ولا يلتفتون إلى أنه واجب أو غير واجب. ثم عرض أن كانت أمور يصدق أن يقال فيها إنها ممكنة أن تكون وممكنة أن لا تكون، أي ليست ممتنعة أن تكون وليست ممتنعة أن لا تكون، وأمور أخرى يعرض فيها أن تكون ممكنة أن تكون وليست ممكنة أن لا تكون. فلما وجد الخواص بعض الأشياء يجتمع فيها إمكان أن يكون وإمكان أن لا يكون، أعني الإمكان العامي، خصوا حاله باسم الإمكان، فجعلوا الشيء الذي يصح فيه الإمكانات جميعا أعني في السلب والإيجاب مخصوصا باسم الإمكان، وهو الشيء الذي لا ضرورة فيه. فهؤلاء الخواص اتفقوا فيما بينهم واصطلحوا على أن يسموا الأمر الذي لا يمتنع وجوده ولا عدمه ممكنا. فصارت الأشياء عندهم ثلاثة أقسام: ممتنع الوجود، وممتنع العدم، وما لا يمتنع وجوده ولا عدمه؛ وإن شئت قلت ضروري الوجود، وضروري العدم، وما ليس بضروري الوجود والعدم. ومعنى الضروري الدائم ما دام الموصوف به موجود الذات، على ما سنشرح هذا في موضع آخر بالتحقيق. فالممكن إذا عني به المعنى العامي كان كل شيء إما ممكنا وإمّا ممتنعا، وكان ما ليس بممكن ممتنعا وما ليس بممتنع ممكنا، ولم يكن هناك قسم آخر. وإذا عني به المعنى الخاص كان كل شيء إما ممكنا وإما ممتنعا وإما واجبا، ولم يكن ما ليس بممكن ممتنعا، بل ما ليس بممكن ضروريا إما في الوجود وإما في العدم. وبعد ذلك فإن الخواص قد انعقد فيما بينهم اصطلاح آخر

فجعلوا دلالة الممكن على معنى أخص من هذا المعنى وهو الذي حكمه عندما يتكلم به المتكلم معدوم، لكنه في المستقبل غير ضروري الوجود أو غير الوجود في أي زمان فرض وسيأتيك استقصاء القول في هذا المعنى فيما يستقبل من الفنون. فيكون الممكن مقولا على معان ثلاثة تترتب بعضها فوق بعض ترتب الأعم فوق الأخص، فيكون قوله على الأعم والأخص باشتراك الاسم، ويكون مقولا على الأخص من جهتين: إحدى الجهتين فيما يخصه، والأخرى من جهة حمل الأعم عليه، وهذا شيء قد علمته فيما سلف. فالمعنى هو العامي وهو أن شيئا حكمه غير ممتنع، وأعني بالحكم ما حكم فيه من إيجاب أو سلب. والمعنى الخاص هو أن حكمه غير ضروري والمعنى الثالث أن حكمه غير حاصل ولا ضروري في المستقبل. فلأمر الموجود الذي لا يجب وجوده لا يدخل في الممكن الأخص ويدخل في الخاص والعام، والواجب لا يدخل في الأخص ولا في الخاص ويدخل في العام. ثم إن قوما تشككوا على أنفسهم فقالوا: إن الواجب لا يخلو إما أن يكون ممكنا أو لا يكون فإن كان ممكنا والممكن أن يكون ممكن أن لا يكون فالواجب ممكن أن لا يكون، هذا خلف. وإن لم يكن ممكنا، وما ليس بممكن فهو ممتنع، فالواجب ممتنع، وهذا خلف. فأجابوا بما هذه حكايته، قالوا: إن الممكن اسم مشترك فيقال على ما بالقوة ويقال على الضروري، فالممكن الذي يقال على الضروري لا يدخل فيه الممكن الآخر، ولا يكون ممكنا أن يكون وممكنا أن لا يكون معا؛ بل ممكن أن يكون؛ وأما الممكن الذي يقال على القوة فهو الذي يصدق فيه ممكن أن يكون وممكن أن لا يكون معا. فإذن ليس كل ما يقال له ممكن أن يكون يصدق عليه أنه ممكن أن لا يكون، فإن الممكن يقال على الضروري؛ وليس أيضا كل ما يسلب عنه الممكن يجب أن يكون ممتنعا، فإن الممكن الذي بالقوة يسلب عن الضروري ولا يجب منه أنه ممتنع.

وهؤلاء قد زلوا من وجهين: أحدهما أنه ليس أحد من الناس يقول: ممكن، ويعنى به الضروري على أنه اسم مرادف له، فإذا لم يعن به الضروري، بل عنى إن كان ولا بد معنى أعم من الضروري، إذ ليس يبعد أن يكون وقوعه على الضروري وعلى الممكن الخاص وقوعا بمعنى واحد يعمهما جميعا، فيكون وقوعه عليهما

بالتواطؤ لا بالاشتراك الذي ادعوه، اللهم إلا من جهة أخرى غير هذه الجهة إلى أومأنا إليها. ثم هاهنا شيء آخر وهو أن القوة اسم أخص من الممكن الذي نحن في ذكره، فإن الشيء الذي في القوة شرطه أن يكون معدوما، والممكن الذي ليس بضروري هو الذي ليس دائماً وجوده ولا دائماً عدمه، فلا يبعد أن يكون موجوداً في الحال أو غير موجود. فإن قال قائل إذا وجد في الحال صار واجباً في وجوده من حيث هو موجود، فلم لا يقول: إنه إذا عدم صار واجبا في عدمه من حيث هو معدوم؟ فهو ممتنع الوجود إذ هو معدوم، لكن الواجب الذي كلامنا فيه ليس هو الواجب بشرط وقت وحال، وكذلك الممتنع الذي كلامنا فيه، بل الواجب هو الدائم الوجود، والممتنع هو الدائم العدم. وليس إذا كان الشيء موجودا فهو واجب أي دائم الوجود، بل هو واجب بشرط ما هو موجود كما أنه دائم الوجود ما دام موجودا وليس دائم الوجود مطلقا، فليس ما قالوه هؤلاء بشيء.

لكن المعلم الأول قد أومأ إلى المعنى الذي ذهبنا إليه ولنعبر عنه كما ينبغي حتى تفهم أن سياقته ليست على ما ذهبوا إليه. قال: ليس كلما يقال له ممكن أن يوجد أو يمشي فيجب أن يكون معنى الإمكان فيه متضمنا لما هو مقابل لذلك، حتى يصدق مع ذلك ممكن أن لا يوجد. فإن هاهنا أشياء لا يصدق فيها المقابل، فإن الأشياء التي تكون الممكنة فيها متعلقة بقوة لا نطق فيها ولا اختيار فإنها تسمى قوى وإمكانات، وليست تكون على الأمر وعلى خلافه، بل تسمى قوة وإمكانا وينحى بها نحو أمر واحد: هذا إن كانت القوة فاعلية، وأما إن كانت القوة استعدادية فلا يتعين لها في نفسها أحد الأمرين، بل تقبل المتقابلين معا، وليست الأخرى التي في جهة الفاعل تفعل المتضادين معا، إن تعطلت ولم يكن قابل واجتماع لم تكن تفعل، ومع ذلك فيسمى حال الفاعل إمكانا وحال المستعد للأمرين إمكانا. فالإمكان مشترك في الاسم إذا كان يقال على الذي يمشي حين يمشي، وعلى الذي يقوى على أن يمشي وهو لا يمشي، فالأول يقال على الفعل والآخر على القوة، والذي بالفعل تشترك فيه الأزليات والمتغيرات؛ والآخر يختص بالمتغيرات. ويجب أن تفهم أنه ليس يجب من قوله يقال عليه أن يفهم أنه اسم مرادف، بل الأولى أن نظن أن معنى قوله يقال عليه هو أن يقال عليه بمعنى يخصه، كمن يقول إن الحيوان

أو الأبيض يقال على الإنسان ليس بمعنى أنه مرادف له بل بأنه محمول عليه. فالممكن الذي يقال في المتغيرات أي الذي يليق بها من حيث هي متغيرة ليس يصدق على الواجب، وأما على الوجه الآخر فيقال، ولم يبين ذلك الوجه. ثم قال: ولكن الكلي محمول على الجزئي، والممكن محمول على الواجب. ويشير بهذا إلى أن للممكن معنى يفهم عنه أكثر وأعم من معنى الواجب، فيكون كلياً بالقياس إلى الواجب والواجب جزئي تحته. وذلك المعنى هو أنه ليس بممتنع والواجب بعض ما ليس بممتنع. فلما قال المعلم الأول هذا، عطف فقال: يجب أن نتدارك ما قلناه، يعني ما قاله في اللوازم على سبيل التشكيك، ويجب أن يعلم من أمر هذا الفاضل المعلم الأول أنه لم يؤثر التشكيك وتأخير الكشف، وفي كثير من الأمور قد يمضي على قانون الشك. ثم يكر آخر الأمر فيحل، وربما تساهل في أمور هو نفسه يعلمنا ما يقتضي ترك التساهل فيها، وأيضاً في تساهله إيانا فيما أن يبادر الناظر في كتبه إلى اعتقاد ما تساهل فيه واغتر بظاهر كلامه ولا يفحص ولا يبحث، ثم يأخذ في التعصب لمفهومه من غير استقصاء فيكون قد ضلل نفسه. واعلم أن هذا الفاضل قد قصد في كثير من الأمور إخفاء الحق ضنّا به ليفوز به من له منّة الوصول إليه عن كثب.

فلنتكلم الآن في المتلازمات، فنقول: إن المتلازمات منها ما ينعكس ومنها ما لا ينعكس، والمتعاكسات هي التي كل واحد منها في قوة الآخر، والتي لا تتعاكس فهي التي إذا وضع بعضها لزم الآخر وليس كلما وضع الآخر لزمه الأول. فقولنا: واجب أن يوجد، يلزمه وينعكس عليه: ممتنع أن لا يوجد، وليس بممكن أن لا يوجد، أعني العامي. ونقائض هذه يلزم قولنا: ليس بواجب أن يوجد. وأما قولنا واجب أن لا يوجد، فيلزمه وينعكس عليه قولنا: ممتنع أن يوجد، وليس بممكن أن يوجد العامي. ونقيضاهما يلزمان قولنا: ليس بواجب أن لا يوجد. فلم يوجد إذن من باب الممكن الخاصي شيء يلازم شيئاً من باب الواجب، والممتنع منعكساً عليه. وهذه صورة ما ذكرناه: طبقة واجب أن يوجد ليس بواجب أن يوجد الموجبات متلازمة ممتنع أن لا يوجد ليس بممتنع أن لا يوجد والسالبات متلازمة ليس بممكن أن لا يوجد العامي ممكن أن لا يوجد العامي طبقة أخرى واجب أن لا

يوجد ليس بواجب أن لا يوجد الموجبات متلازمة ممتنع أن يوجد ليس بممتنع أن يوجد والسالبات متلازمة ليس بممكن أن يوجد العامي ممكن أن يوجد العامي وأما الممكن الخاصي فلا يلزمه شيء منعكساً عليه إلا من بابه. فقولنا ممكن أن يوجد يلزمه ممكن أن يوجد، ويلزم نقيضه نقيضه، فيلزم قولنا: ليس بممكن أن يوجد الخاصي قولنا: ليس بممكن أن لا يوجد الخاصي. فطبقات المتلازمات إذن ست، ولكل واحد منها لوازم غير متعاكسة، ولنذكرها في كل طبقة.

(أ) طبقة الواجب أن يوجد وما معها.

(بَ) وأما طبقة ليس بواجب فلا يلزمها شيء غير ما ينعكس عليها.

(جَ) وأما طبقة واجب أن لا يوجد فيلزمها: ليس بممتنع أن يوجد ليس بممتنع أن لا يوجد ممكن أن يوجد العامي ممكن أن لا يوجد العامي ليس بممكن أن يوجد الخاصي ليس ممكناً أن يوجد الخاصي ليس بممكن أن لا يوجد الخاصي ليس بممكن أن لا يوجد الخاصي (دَ) وأما طبقة ليس بواجب أن لا يوجد فلا يلزمها شيء غير ما ينعكس عليها.

(هـ) وأما طبقة ممكن أن يكون الخاصي فيلزمه: ليس بواجب أن يكون ليس بواجب أ، لا يكون ليس بممتنع أن يكون ليس بممتنع أن لا يكون ممكن أن يكون العامي ممكن أن لا يكون العامي (و) وأما طبقة ليس بممكن أن يكون الخاصي فلا يلزمها الانعكاس.

الفصل الخامس

(هـ) فصل في بيان أن التقابل بين الموجبة والسالبة أشد أم التقابل بين موجبتين محمولاهما متضادان

وقد اعتيد أن ينختم هذا الفن من المنطق بشيء ليس للمنطقي من حيث هو منطقي إليه حاجة، وهو أشبه بالمباحث الجدلية. وذلك أنه إذا حمل محمول على موضوع - ولذلك المحمول ضد - فهل إيجاب الضد عليه أشد عناداً أم سلبه

المقابل الذي هو نقيضه؟ مثاله إذا قيل: زيد عادل، فهل قولنا: زيد جائر، أشد عناداً له، أم قولنا: ليس بعادل؟ وهل الضد لقولنا: كل إنسان عادل، هو قولنا: كل إنسان جائر، أو ما سلف ذكره؛ وهو أنه لا واحد من الناس عادل؟ فإن هذا شيء قد تشاجر فيه طوائف، والحق فيها أن كونه جائراً أشد عناداً في طبيعة الأمور لكونه عادلا من كونه ليس بعادل. وأما من حيث التصديق والحكم سواء كان اعتقاداً أو لفظاً فإن السالب أشد عناداً وأبعد من أن يطابق الموجبة في شيء من الصدق والكذب. ولما كان هذا النظر من حيث الحكم، والحكم إمّا قول وإما عقد، والقول تابع للعقد، فلننظر في هذه المتعاندات من حيث هي معتقدة.

فليكن عقد في خير أنه خير، وعقد فيه أنه ليس بخير، وعقد فيه أنه شر. ولتعلم أن يكون العقد منسوبا إلى ضدين كما نعتقد في موسى أنه خير وفي فرعون أنه شر، أو إلى متقابلين كالنقيضين كما نعتقد في موسى أنه خير وفي فرعون أنه ليس بخير. لا يوجب تعاند العقدين، بل يجب أن يكون ذلك في موضوع واحد حتى يكون العقدان متنافيين. فلنعتبر في موضوع واحد الحق فيه أنه خير، إذا اعتقد فيه أنه شر، واعتقد فيه أنه ليس بخير، أي الاعتقادين في نفسه أشد عناداً؟ فلو لم يكن الشر ليس بخير ما كان يستحيل اعتقاد أنه خير وأنه شر، ولو كان بدل الشر هو شيئاً ما ليس بخير وليس بشر لكان مع ذلك يستحيل اعتقاد أنه خير وأنه ليس بخير، فإن كثيراً مما ليس بخير ليس بشر. فبين أَن العناد في الاعتقاد الأول ليس لكون المعتقدين متضادين، بل لكون الحكمين متنافيين، وليس التنافي الأول إلا الذي بين الإيجاب والسلب.

قالوا: ومن الدليل على ذلك أيضاً أن الشيء الذي هو خير وعدل تصدق عليه إيجابات مثل أنه محمود ومختار، وسلوب مثل أنه ليس بمذموم ولا مكروه، وتكذب عليه إيجابات مثل أنه مكروه ومذموم، وتكذب عليه سلوب مثل أنه ليس بمحمود ولا مختار. وليس حقيقة التضاد متقررة بين كل ما لا يجتمع منها كيف اتفق، فإن الواحد إنما يضاده بالحقيقة واحد، فيجب إذن أن يكون الضد منها ما يعمها. وإنما يعم جميع الإيجابات والسلوب الكاذبة على الخير أنه ليس بخير، فأي إيجاب أو سلب صح عليه أنه ليس بخير كان مبايناً، وأما ليس بخير نفسه فإنه مباين

بنفسه وإن لم يعتبر له أنه أحد تلك. والشيء الذي لا يحتاج في أن يكون مبايناً إلى غيره والآخر لا يباين دونه فمباينته أقدم، والذي مباينته أقدم فعناده أشد، فالسالبة أشد عناداً، وما هو أشد عناداً فهو الضد، فالسالبة هي الضد.

ويشبه أن لا يكون هذان الفصلان قصد بهما في التعليم الأول احتجاج ألبتة، ويكون إنما قصد في الأول منهما أن يشار إلى أن نفس التضاد في الأمور لا يوجب التضاد في الاعتقادات، بل يجب أن تكون الأمور متنافية حتى يجوز أن تكون متضادة في الاعتقادات. وفي الثاني أن يشار إلى أنه ليس أيضاً ينافي الاعتقادات وأن لا تجتمع الاعتقادات، دالا على تضادها، فإن هاهنا أمورا لا نهاية لها يصح أن تسلب عن الخير والعادل مثل أنه ليس بطائر وليس بحجر وليس بسماء فيكذب إيجابها، وأمور يصح إثباتها عليه لا نهاية لها مثل أنه أبيض ويعقد ويفعل فيكذب سلب إمكانها. أما الموجودة له فلا يمكن أن تكون بلا نهاية، وأما المسلوبة عنه فبغير نهاية، فلا ينبغي أن ينظر في كل واحد منها هل عقده مضاد للعقد أنه خير أو غير مضاد له، فإنها لا تتناهى.

ولكن هذا النظر إنما هو فيما دخلت الشبهة من قبله، والشبهة إنما هي فيما يقع التكون منه، فإنه وإن كان الخير ليس بطائر، وأيضاً ليس بشرير، وكان الطائر ينافيه والشرير ينافيه، فأحدهما قد يكون عنه التكون، والآخر لا يكون عنه التكون. أما الذي يكون عنه التكون فالمقابل من هذين وهو الشرير، وأما الذي لا يكون عنه فالذي ليس بمقابل وهو الطائر. والشبهة إنما هي في المقابل كالشرير والجائر. وتلك الشبهة أن العقد فيه أنه عادل، هل يضاد العقد فيه أنه شرير جائر. وهذا موافق لما قيل في التعليم الأول، ويكون الغرض فيه أن يجعل توطئة وتبنيها على أنه ليس كل عقد مناف مقابلا بالتضاد، وإلا لكان الشبهة تدخل في أن العقد في زيد أنه عادل سيضاد العقد فيه أنه طائر ويضاد اعتقادات أخرى بلا نهاية.

فيشبه أن يكون غرض المعلم الأول ما أومأنا إليه، فإنه إنما قدم جميع ما قدمه إلى هذا الموضع لا على سبيل الاحتجاج، بل على سبيل التوطئة. وإنه إنما ابتدأ يحتج بعد فراغه من هذا الكلام حين يقول ما معناه إنه قد تبين أنه ليس نفس تضاد الأمرين يوجب تضاد العقدين، ولا نفس تنافي العقدين يوجب تنافي الأمرين،

فيجب أن ينظر في ذلك نظرا أخص من النظرين، فنقول: إنا إذا قلنا للخير إنه خير، صدقنا، وإذا قلنا إنه ليس بشر، صدقنا. لكن صدقنا عليه في قولنا: إنه خير. صدق تام في ذاته، وصدقنا عليه في قولنا: إنه ليس بشر. صدق عليه في أمر ليس بذاته. فإن الخير خير لذاته، وأما أنه ليس بشر فعارض له حين يقابل بأمر غير ذاته مباين لذاته وهو الشر، فيسلب عنه ذلك الأمر. فإثبات الخير يتم عليه بذاته وسلب إنما يتم له بغيره، وقد علمت أن السلوب من اللوازم في مثل هذه الأشياء لا من الدواخل في الذات. وبإزاء هذين الصدقين كذبان: كذب أنه ليس بخير وهو كذب مقابل له في ذاته، وكذب أنه شر وهو كذب مقابل لأمر له عارض. ولما كان اعتقاد أنه خير صدقا في أمر ذاتي مقابل لاعتقاد أنه ليس بشر صدقا في أمر عرضي كان اعتقاد أنه ليس بخير كذبا في أمر ذاتي، والكذب في الأمر الذاتي أشد معاندة للصدق في الأمر الذاتي من الكذب في الأمر العرضي. هكذا يجب أن يقال. وأما الظن بأن أحد الأمرين أشد كذبا والآخر أقل كذبا فذلك باطل، فإنه لا صدق أشد صدقا من صدق ولا كذب أشد كذبا من كذب، بل بعض الصدق يكون أدوم وبعضه يكون ليس بأدوم، وبعضه في أمر ذاتي، وبعضه في أمر غير ذاتي؛ والذي هو كذب في أمر ذاتي أشد عنادا. وقد ينبعث من هذا احتجاج آخر يجب أن يفهم على هذه الصفة، أي إذا اعتقدت في العدل الذي عرفته وتحققته في نفسه أنه خير لا أحتاج أن أعتقد مع ذلك فيه أنه ليس بشر، إذ هذا ليس ذاتيا له، بل أمر يعرض له. وليس يحتاج في إخطار الأمر الذاتي بالبال أن يلتفت إلى أمر بالقياس إلى خارج ألبتة، بل الصدق الذاتي إنما ينعقد بإخطار الموضوع والمحمول بالبال، أخطر غيره أو لم يخطر. فان جئت وقابلت هذا العقد بعقدين: أحدهما أنه شر والآخر أنه ليس بخير، وجدت عقد أنه شر لا يتم لي إلا أن يتضمن أنه ليس بخير، فإن الكذب المقابل للصدق العرضي لا يتم إلا بأن يخطر بالبال الكذب الذاتي، فإنه إن لم أخطر ببالي أن العدل الذي عرفته خيراً صار لا خيرا، لم يمكنني أن أقضي عليه بأنه شر. وذلك لأني علمت واعتقدت أن العدل خير، وأن ذلك حق، فحين أجعله شرا على سبيل امتحان التقابل يخطر ببالي ضرورة أني سلبت عنه ذلك الحق، وليس إذا خطر ببالى سلب ذلك الحق عنه يكون قد خطر ببالي أنه شر. فهكذا يجب أن يفهم

هذا الدليل وبهذا التكلف، وإلا لم يستقم، وهو قريب مما أوردناه أولا وفي قوته. وحجة أخرى وهو أن جميع القضايا يوجد لها متقابلات من باب التناقض، وليس يوجد لجميعها مقابلات من موجبات تحمل الضد، فإنا إذا قلنا: كذا مربع، وجدنا بإزائه أنه ليس بمربع، ولم نجد أنه كذا الذي هو ضد المربع. فهاهنا المعاند هو السالب دون الموجب المضاد المحمول، وحيث للقضية موجب مضاد فالسالب أيضاً معاند. فكل قضية موجبة لها من السالب معاند وليس كل قضية موجبة لها من الموجب معاند. فعناد السلب عناد للقضية الموجبة من حيث هي موجبة وعناد الآخر أمر عارض لها من حيث هي موجبة.

لكن لقائل أن يقول: ليس كلامنا في أن كل موجب هل يعانده موجب كعناد السكون للحركة مطلقاً، بل يسلم أن عناد السلب أعم وأكثر. وأما الموجب إذا تخصص فصار موجباً ضد المحمول، فهل يتخصص بإزائه ضد هو أشد ضدية له، كما تتخصص الحركة إذا كانت نازلة فإن الذي يضادها هو حركة أشد عنادا من السكون. لكن الشأن في المفسر المشهور وكل من قرب عهده فإنه أعان هذه الحجة بقياس فاسد، فقال: فإذا كان في كل الأمور قد يوجد للعقد الصادق فيها عقد النقيض. فيكون هذا شيئاً ذاتياً، إذ كان الذاتي شيئاً موجودا في الكل.

فانظر كيف غلط في القياس، وذلك لأنه أورد قوله: إذا كان الذاتي موجودا في الكل، مقدمة لقياس ينتج: أن هذا شيء ذاتي، ومطلوبه هذا كلي في موضوع مخصوص لا ينتج إلا من الشكل الأول[1]. فالذاتي من قوله: إذا كان الذاتي موجوداً في الكل، لا يخلو إما أن يجعله حدا أوسط أو حداً أصغر لا محالة، لأنه موضوع في هذه المقدمة، والمطلوب موجب. فإن جعله حدا أوسط، فلا يجب أن يكون داخلا في النتيجة، وقد أدخله، وإن جعله حدا أصغر كان الإنتاج هو أن الذاتي يكون

---

(١) الشكل الأول ضروبه الضروب المنتجة أربعة:

الضرب الأول: كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث.

الثاني: كل جسم مؤلف ولا شيء من المؤلف بقديم، فلا شيء من الجسم بقديم.

الثالث: بعض الجسم مؤلف وكل مؤلف حادث فبعض الجسم حادث.

الرابع: بعض الجسم مؤلف ولا شيء من المؤلف بقديم فبعض الجسم ليس بقديم.

كذا لا أن كذا ذاتي، فإن الذاتي يجب أن يكون في القياس حدا أصغر لا حداً أكبر. وأما إذا اعتبرنا المقدمة الأخرى فإنا نجد ما تشارك به هذه المقدمة حال الوجود في الكل فإن جعلناه هناك موضوعا حتى كان القياس هكذا: إن الذاتي موجود في الكل والموجود في الكل هو أن العقد الصادق فيها عقد النقيض كان مع كذب الكبرى إذا أخذ الموجود في الكل فيه كما في الصغرى، أنتج أن الذاتي كذا لا أن كذا ذاتي، وهو مع فساد المقدمة وكذبها إن أخذت كلية حتى تنتج ولم تؤخذ مهملة. وإن لم يجعل الموجود في الكل موضوعا بل محمولا وهو الواجب كان وجود عقد النقيض هو للعقد الصدق أمراً موجودا في الكل وكان الذاتي أمرا موجودا في الكل، فأنتج من موجبتين في الشكل الثاني. وإن عكس فقال: وكل موجود في الكل فهو ذاتي، كذب كذباً صراحاً. وتتلو هذه الحجة حجة قوية وهو أن عقدنا في الشيء الذي ليس بخير أنه ليس بخير، لا يمكننا أن نورد بإزائه عقائد أخرى من الجنس الذي نحن فيه، إلا أن نعتقد فيه أنه شر وأنه ليس بشر وأنه خير، لكن اعتقادنا فيه أنه شر قد يصدق مع هذا الاعتقاد في كثير من الأمور فلا يكون معانداً مطلقاً لهذا الاعتقاد، واعتقادنا فيه أنه ليس بشر قد يصدق أيضاً. فإنا نجد الشيء الواحد كالطفل لا خيرا ولا شريراً، وكذلك المتوسط فبقي أن يكون معانده أنه خير. فإذن عَقْدُ أنه خير هو المعاند لعقد أنه ليس بخير وهو المضاد الحقيقي له، والمضاد مضاد لمضاده. فمعاند أنه خير هو أنه ليس بخير، فإنه لا يجوز أن يكون الشيء يضاد شيئاً على الإطلاق بالحقيقة، وذلك الشيء يضاد آخر ولا يضاده. فاذا جعلنا المسألة كلية فنظرنا هل معاند قولنا: كل إنسان ليس بخير، هو قولنا: إن كل إنسان شر أو قولنا: إن كل إنسان ليس بشر أو قولنا: كل إنسان خير، وكان ضده على الوجه الذي بينا هو أن كل إنسان خير، فضد قولنا كل إنسان ليس بخير هو قولنا كل إنسان خير، لكن ضد قولنا كل إنسان ليس بخير، هو قولنا: ولا واحد من الناس خير، فإنه سلب الخير عن كل واحد واحد. فهذا القول في الشخصي والكلي واحد. وأما المهملات فكيف تتضاد وقد تصدق معاً، وكذلك الجزئيتان والأضداد وإن كانت ترتفع معا، وتكذب معا، فليس يجوز فيها أن تصدق معاً.

تم الفن الثالث من كتاب الشفاء وهو من الجملة الأولى في المنطق.

الباب الثاني عشر: القياس

الفصل الأول

(أ) فصل في صورة القياس المطلق

قد فرغنا من تعديل الألفاظ المفردة وأحوالها، ومن تعديد التأليف الخبري الحملي منها. وقصدنا الأول وبالذات في صناعة المنطق هو: معرفة القياسات، والقسم الناظر منها في القياسات البرهانية. ومنفعة ذلك لنا هي، التوصل بهذه الآلة إلى اكتساب العلوم البرهانية. وقصدنا الثاني: معرفة أصناف القياسات الأخرى، فبعضها ينفعنا بالارتياض فيها، والتخلص إلى العلوم البرهانية، كالجدليات، ولها منافع أخرى؛ وبعضها ينفعنا العلم بها في التحرز عنها عند ابتغاء العلوم البرهانية، كالسوفسطائية؛ وبعضها ينفعنا في مصالح المدينة، ونظام المشاركة، كالخطابة والشعر. وجميع هذه كالمشتركة إما بالفعل، وإما بالقوة، في هيئة القياس وصورته. وأكثر اختلافها في موادها.

والعلم الباحث عن الأمر الكلي مقدم دائما على العلم الباحث عن الأمر الجزئي. ومن لم يعرف القياس المطلق العام لم يمكنه أن يعرف القياس المخصص. فبالحري أن نقدم القول في القياس[1] المطلق. أما بيان اختلاف حال

(١) القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر.
وهو استثنائي إن كان عين النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل، كقولنا: إن كان هذا جسماً فهو متحيز، لكنه جسم، ينتج أنه متحيز، وهو بعينه مذكور فيه. ولو قلنا لكنه ليس بمتحيز ينتج أنه ليس بجسم، ونقيضه مذكور فيه.
واقتراني إن لم يكن كذلك، كقولنا كل جسم مؤلف، وكل مؤلف حادث، ينتج كل جسم حادث، وليس هو ولا نقيضه مذكوراً فيه بالفعل.
وموضوع المطلوب فيه يسمى أصغر، ومحموله أكبر، والقضية التي جعلت جزء القياس تسمى مقدمة، والمقدمة التي فيها الأصغر الصغرى، والتي فيها الأكبر الكبرى، والمكرر بينهما حداً أوسط، واقتران الصغرى بالكبرى يسمى قرينة وضربا، والهيئة الحاصلة من كيفية
=

المقاييس في المواد فالأولى أن يؤخر الكلام فيها. وأما ما قيل من أن المقدمات إما أن تكون واجبة فيكون عنها البرهانيات؛ وإما ممكنة أكثرية. فيكون منها الجدليات؛ وإما ممكنة متساوية، فيكون منها الخطابيات؛ وإما ممكنة أقلية. فيكون منها السوفسطائيات؛ وإما ممتنعة، فيكون منها الشعريات؛ فيجب أن لا يتلفت إليه، ولا ينظر بوجه من الوجوه إلى هذه القسمة.

ونعلم أن الواجبات تدخل في البرهان. والممكنات أيضا قد تدخل في البرهان، على النحو الذي سنبين لك عند كلامنا في البرهان. وأما الجدليات فتكون صادقة في الكل، وتكون كاذبة في الكل، فلا يعتبر فيها حالها في نفسها؛ بل الشهرة أو التسليم. والسوفسطائية تكون كاذبة في الكل، وتكون صادقة في الأكثر، فلا يلتفت إلى ذلك، بل لأنها تكون خلاف ما يُدعى من أمرها من أولية أو شهرة، فتكون مشبهة بأولي أو مشهور.

والخطابيات يعتبر فيها أن تكون مظنونة ومشهورة في بادئ الرأي، وإن لم تكن مشهورة حقيقة، فربما كانت كاذبة مطلقة، وربما كانت صادقة، كما أن الصادقة ربما كانت مشهورة في بادئ الرأي، وربما كانت غير مشهورة في بادئ الرأي. والشعريات إنما يلتفت فيها إلى أن تكون مخيلة، كانت صادقة أو كاذبة في الكل أو لا في الكل إذا كانت النفس تنفعل عنها انفعالا نحو انقباض أو انبساط، لا لأنها صدقت بشيء منها، بل من جهة حركة تخييلية تعرض لها عندها، كمن إذا سمع قول قائل العسل إنه مرة مقيئة اشمأز عن تناوله، وربما سمع الثناء على جميل كان يعرفه جميلا، أو الذم لقبيح كان يعرفه قبيحا، وكان التصديق لا يحرك منه شيئا؛ فإذا سمع الشعر الموزون هاج تخيله فانبعث نزاعه أو نفوره إلى موجب تخيله كطاعة للتخيل لا للصدق.

=

وضع الحد الأوسط عند الحدين الآخرين تسمى شكلاً، وهو أربعة؛ لأن الحد الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول، وإن محمولاً فيهما فهو الشكل الثاني، وإن كان موضوعاً فيهما فهو الشكل الثالث، وإن كان موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فهو الشكل الرابع.

بل نرجع من رأس، ونقول: إنه لما كان علم القياس جزءا من المنطق، وكان علما بصورة ما، تلك الصورة تتكثر وتتغير لأجل أن مادتها تتغير وتتكثر، فيصير إحدى الصنائع الخمس، لم يكن لنا سبيل إلى معرفة أصناف أقسام الاختلاف إلا بعد معرفة الصورة الجامعة للأصناف، وهي صورة القياس بما هو قياس، فقدم النظر في صورة القياس. ثم لم يكن لنا سبيل إلى معرفة القياس إلا بعد تقدم معرفة ما القياس المؤلف منه، فقدم النظر في بسائط القياس، وبسائطه القريبة هي القضايا، وبسائطه البعيدة التي هي بسائط بسائطه هي المفردات. فبدئ بالمفردات، فلما أحصيت وعلمت، تلى ذلك النظر في التأليف الأول منها الذي يكون فيه الصدق والكذب. فلما عرف ذلك وفصل، شرع في تعليم القياس.

ونقول: إن الاستدلال صنعة ما، تؤدي إلى غرض. وكل صنعة فإنها تتعلق بمادة وصورة، وبحسب اختلاف كل واحد من المادة والصورة يختلف المصنوع في الصنعة. فربما كانت الصورة فاضلة، ولم تكن المادة فاضلة، كما يتفق أن يبنى البيت من خشب نخر وطين سبخ، ثم يوفى حقه من الشكل والرسم، ولا يغني ذلك، زولا يبلغ به الغرض الأقصى من الانتفاع به، والسبب فيه رداءة مادته. وربما كانت المادة فاضلة، لكن الصورة غير فاضلة، كما يتفق أن يبنى بيت من خشب صلب وحجارة صلبة بناء غير محكم في تركيبه ووضعه وهندامه وشكله، فيعدم فائدة استجادة خشبه وحجارته لاستفساد صورته. وربما اجتمع الأمران جميعا. فكذلك الاستدلال يدخله الفساد من أحد وجوه ثلاثة: إما من جهة أن يكون ما يؤلف عنه غير وثيق، أي غير حق، وغير بين، وعلى غير ما يجب أن يكون، فإن أوقع عليه تأليف حسن ورصف فاضل لم يغن في التوصل إلى الغرض؛ وإما من جهة وأن نفس التأليف ليس يوجب شوق الذهن إلى الغرض. وإن كان ما عنه التأليف فاضلا حقا. وإما لاجتماع الشيئين جميعا. وكما أن الصانع يلزمه أن يعرف أي الصور نافعة في غرضه، وأيها غير نافعة، وأي المواد محكمة، وأيها متوسطة، وأيها واهية؛ كذلك المستدل يلزمه أن يعرف حال التأليفات منتجها وعقيمها، وحال ما عنه التأليف. والغرض في حصول الاستدلال حصول علم أو تسليم أو ظن على سبيل اكتساب. والمؤدي المعتمد عليه هو القياس. ومادة القياس هي مصدقات أو

أمور في حكم مصدقات سلف بها التصديق. وصورة القياس هي الرصف والتأليف الذي يقع فيها.

فأنت تعلم أنه ليس يمكن أن يكتسب العلم بالمجهول من أي علم كان. بل بعلم له إلى المجهول نسبة مخصوصة؛ وتعلم أنه ليس أي تأليف اتفق في المعلومات التي عندك تؤديك إلى أي مطلوب اتفق. بل بتأليف مخصوص. فالمنطقي يلزمه أن يعرف أصناف المطالب، وهي بأعيانها أصناف القضايا، ثم يعرف أن أي التأليفات يؤدي إلى أي مطلوب، ويعلم كل ما يؤدي إلى كل مطلوب معين. فإن القضايا تدخل في تأليف تأليف نحو مطلوب معين، وذلك أولا من حيث هي قضايا مطلقة ليس يلتفت بعد إلى مادتها. وذلك هو الذي يجب أن يعلم من حالها أولا، ثم يعلم أن تلك القضايا كيف تكون مادتها، أعني حال الصدق في تأليف أجزائها حتى يؤدي فيما يؤدي إليه إلى يقين. وكيف يكون حتى يؤدي إلى ظن قوي يكاد يشبه اليقين، وكيف يكون حتى يغلط، وكيف يكون حتى يوقع أغلب الظن. وبالجملة القناعة، وكيف يكون حتى يخيل. ثم ينظر أن الأفضل والأبلغ في كل باب ما هو، وليس يلزمه هذا في جنبة التصديق فقط؛ بل وفي جنبة التصور، وعلى هذا القياس بعينه. وإذ لا بد من مصدقات أولى لم تكتسب بروية، وإلا لما كان لنا سبيل إلى كسب الثواني؛ إذ كان لا وجه لكسب الثواني إلا بتقدم تصديق الأوائل. فلو احتيج في كل مصدق به إلى أوائل، ذهب هذا إلى غير نهاية، ولم يكن إلى قطعه سبيل. فبين أن تلك أوائل المواد القياسية، سواء أكان التصديق بها واقعا بأول العقل، أو بالحس، أو بالتجربة، أو بالتواتر، أو بالشهرة، أو بالغلط، أو بالظن، أو بالقبول من مظنون به الصواب فيما يقول. والمصدقات بالكسب قد تعود مرة أخرى مواد لقياسات تكتسب بها مصدقات أخرى، ويمضي ذلك إلى ما عسى أن لا يتناهى.

وقد جرت العادة بأن يسمى تعليم القياس علم التحليل. والسبب الحقيقي في ذلك أن الاستدلال بالحقيقة إنما يكون على مطلوب محدود. وأما الذي يكون على غير ذلك السبيل، أعني أن يكون القياس، ينعقد اتفاقا فيؤدي إلى نتيجة من النتائج لم تطلب، ولم يجمع لها القياس، فهو شيء غير صناعي، وإنما هو أمر بختي؛ بل

القياس الصناعي هو أن يكون لك غرض، فتطلب ما ينتجه أو تنتج مقابله، وما ينتج الشيء علة له من حيث هو نتيجة، فيكون نظرك حينئذ مبتدئا من معلول إلى علة، ويكون مع ذلك نظرك في جملة تطلب أن تفصّلها بإدخال الوسيط كما ستعلمه من أجزائها. ويكون نظرك مبتدئا من واحد يحلله إلى كثرة، ويطلب له مبادئ كثيرة.

وهذا النوع من النظر يسمى التحليل بالعكس، كما أن مقابله يسمى التركيب. فسمي هذا الكتاب كتاب التحليل بالعكس لهذا الوجه، لا لوجوه يخترعها قوم بالتكلف المشتط فيه. والدليل على صحة هذا القول أنك ستعلم عن قريب أن جميع ما يسمى قياسا في هذا الكتاب إنما سمي قياسا بعد أن يوضع نفس مطلوب ما ويقايس به أجزاء القول الناتج إياه، حتى يتعين الأصغر، والأوسط، والأكبر، والصغرى، والكبرى. وذلك لا يتعين إلا وقد يعين المطلوب كما ستعلم. وإنه إن كان قول ينتج شيئا، ولكن ليس ينتج ما يجعل أجزاؤه بالقياس إليه هذه الأجزاء، أعني الصغرى والكبرى والأصغر والأوسط والأكبر، لم يسم ذلك قياسا.

الفصل الثاني

(ب) فصل في أن المنطق آلة في العلوم الحكمية لا يستغنى عنها

قد كان سلف لك الوقوف على موضوع المنطق، وبيان أن الغلط كيف يقع فيه، وسلف لك جملة أن المنطق كيف يكون جزءا للحكمة، وكيف يكون آلة، وأن لا تناقض بلين من يجعله جزءا، وبين من يجعله آلة، فإنه إذا أخذ موضوع المنطق من حيث هو أحد الموجودات، وكانت الفلسفة واقعة علة ما هو علم بالموجودات كيف كانت، كان المنطق جزءا من الفلسفة يعرف أحوال موجودات ما حالها وطبيعتها أن يعرف كيف يكتسب بها المجهول أو يعين فيه. فمن حيث إن هذه الحال أمر خاص لبعض الموجودات، أو عارض ذاتي له. أو أمر مقوم إياه، فهو نظر ما في الموجود من حيث هو موجود ما بحال، فهو علم ما من المعلوم.

ولكن لما عرض ثانيا أن كانت هذه المعرفة من أمر هذا الموجود تعين في معرفة أمور أخرى، فتكون هذه المعرفة التي هي بنفسها معرفة ما، آلة لمعرفة أخرى، بل جل الغرض فيها معونتها في معرفة أخرى. فكونها معرفة بجزء من الموجودات، هو كونها جزءا من الفلسفة، وكونها معرفة بجزء من الموجودات من حيث تعين في معرفة أخرى، ولتكن تلك المعونة هو كونه آلة. فكون المنطق جزءا يكون أعم من كونه آلة، وليس هو جزءا من الشيء الذي هو آلة له فإنه ليس جزءا لما هو آلة له، وهي العلوم التي تكال بالمنطق وتوزن بعبارة؛ بل هو جزء من العلم المطلق الذي يعم هذه العلوم كلها. وكونه منطقا هو من حيث هو آلة، ومن حيث هو آلة قد يحمل عليه أيضا معنى أعم من الآلة؛ كما أن الإنسان من حيث هو إنسان قد يحمل عليه الحيوان، ويقال إنه حي. وليس افتراق كونه جزءا وكونه آلة افتراقا بمعنيين متباينين على الإطلاق، بل معنيين أحدهما أخص والآخر أعم. فإن كل ما هو آلة لعلوم كذا فهو جزء من العلم المطلق، وليس ينعكس، فهكذا يجب أن يتصور. وإن كان ما قاله فاضل المتأخرين في نصرة من رأى أن المنطق آلة، وليس بجزء، هو أتم ما يمكن أن يقال فيه.

وأما كونه آلة فلأنه يعين. وليس كل معونة، فإن المعرفة قد تعين في معرفة أخرى على أن تكون مادة، وتعين على أن تكون مكيالا، وميزانا، ولا تكون مادة ألبتة، وإن كان المعيار قد يمكن أن يجعل بوجه من الوجوه جزءا أو مادة. فإنا إذا قلنا مثلا: كل متحرك جسم، والنفس ليست بجسم، واقتصرنا على ذلك، وأنتجنا: فالنفس ليست بمتحركة؛ لم يكن هاهنا مادة منطقية ألبتة، ولم يكن المنطق بوجه من الوجوه معينا في هذا من حيث إنّه مادة، بل من حيث هو مكيال يعرفنا أن هذا التأليف منتج. وكذلك إن كان بدل هذا حد من الحدود، أو رسم من الرسوم، فكان المنطق ينفع في أن يكال به هذه ويوزن، ولا ينفع في أنه جزء منه ألبتة. فإن تكلفت وقلت: لكن هذا شكل منتج، ينتج سلب المتحرك عن النفس، حتى حاولت أن تتم به الكلام، صارت المقدمة المنطقية جزءا من جملة القول. لكن غرضنا في الاعتراف بأن المنطق جزء، كما هو أيضا آلة، ليس على أن يصير جزء مادة على هذه الصفة، أعني الوجه الذي يدخل فيه على أن هذا متزن بالمنطق مكيل به. فإنا

إذا علمنا المنطق، لم يحوج في كل قياس نعمله أن نصرح بالفعل بأنه متزن مطلق، حتى يكون ذلك مصرحا به، وجزءا من القول المنتج، بل إذا جاء تأليف نعلم في أنفسنا أنه منتج، أو حد نعلم في أنفسنا أنه حد أنتجنا واقتصرنا عليه. كما أن النحوي إذا قال: ضرب زيد، اقتصر على هذا اللفظ في غرضه، ولم يحسن أن يقول: وزيد مرفوع بأنه فاعل؛ بل يعلم هذا ويستغني عن ذكره عند استعمال ما علم هذا لأجله.

فالمنطق ليس معينا في العلوم على أن يؤخذ مادة فيها من حيث مطالبها مطالب غير منطقية. نعم إن كثيرا من الأصول التي في الجدل، أو في الخطابة، وفي الشعر، تأخذ مقدمات، وقياسات لكن مطالبها تكون منطقية، مثل أنه، هل هذا الشيء أفضل أو غيره، وهل هذا ظلم أو ليس بظلم، وما أشبه ذلك. فإن هذه المطالب منطقية تُجعل مقدمات ما منطقية مواد في إثباتها، وليس كلامنا في أمثال هذه المطالب.

وربما أدخل المنطق أيضا كالجزء في بعض المواضع إذا لم يوثق بذكر المتعلم ما علمه من ذلك المعيار في المنطق، فيكون ذلك على سبيل التذكير. كما أن النحوي أو اللغوي إذا استعمل غريبا من الإعراب أو اللغة في كلامه لداع ما فخشي أن لا ينتبه له السامع لم يَقْبُح أن يشير إلى وجهه، فتصير إشارته إلى وجهه استعمالا لمقدمة نحوية أو لغوية. وربما كانت مطالب مشتركة أيضا بين المنطق وبين صناعة أخرى، وأكثر ذلك مع الفلسفة الأولى، فيكون بيانها المحقق في الفلسفة الأولى، وبيانها بوجه آخر، أو على سبيل الوضع، في المنطق، فتستعمل مواد في قياسات علمية. فإن التفت إليها من حيث تعلمت في المنطق، كان على سبيل التذكير، وكان إيرادها على سبيل إيراد ما هو مستغنى عنه. وإن التفت إليها من جهة أنفسها، كانت أصولا موضوعة إذا استعلمت في علوم. ومثال هذا ما قيل: لما كان العلم الطبيعي علما بأمور ذوات مبادئ، ولكن العلم بذوات المبادئ إنما يستفاد من العلم بالمبادئ، فيجب أن يُنظر أولا في المبادئ. فإن المقدمة الكبرى مما يعلم في الفن المُشتمل على تعليم البرهان، وأيضا فإنما تتحقق بالحقيقة في صناعة الفلسفة الأولى، فإن أوردت على أنها وضع وخطاب مثلاً مع من لن يسمع بالمنطق ولم يُعَلمهُ، كانت هذه مقدمة وضعية، يتقلدها الطبيعي من صاحب الفلسفة الأولى، ويضعها وضعا في علمه، كما هو الحال في أكثر مبادئ العلوم، وإن كان ذكرها

وإيرادها على أنها شيء مفروغ منه في المنطق، معتقد فيه الحقيقة، فلا موقع له إلا موقع الذي من حقه أن لا يذكر ولا يورد، كما لا يذكر حال القياس أنه ناتج، الفاعل أن رفع؛ إذ كان إنما يعلم، ليستعمل في العلوم مكيالا ومعيارا، لا داخلا في الكيل والمعيار؛ بل إنما أورد أمثال ذلك تذكيرا لما يغلب عليه الظن بأنه ليس من المباحث المنطقية التي تثبت في الذهن لائحا كل وقت. وحق هذا أن يعلم ويعتبر وجوده فيما يتعلم من غير تصريح به، فإنه صرح به على سبيل تذكير.

وأما ما ظنه فاضل المتأخرين من أن المقدمات المستعملة في مناقضة مالسيس وبرمانيدس هي منطقية؛ إذ ذكر فيها الكم والتناهي، وأن التناهي للكم بذاته أو لغيره أولا وما أشبه ذلك، فقد زل. فإن النظر في الكم وما يلحق الكم ليس نظر منطقي. وقد فرغنا من هذا في بياننا لقاطيغورياس. فالمنطق معين على سبيل أنه ميزان، لا على سبيل أنه داخل في الوزن. وإنما هو منطق لأنه هكذا. وأما سائر العلوم الأخرى فيُعين بعضها في بعض على سبيل أن المطلوب في هذا المُعين يصير مقدمة ومادة للمعان لا على سبيل التعيين. فإن أوجب موجب أن لا يتناول بلفظة الفلسفة كل ما هو علم بموجود؛ بل يخصها بما هو علم مقصود لذاته وعلم بالموجودات ولا من حيث تُعين في كل علوم أخرى، كان له أن يجعل المنطق آلة لا جزءا. لكنه كالتكلف المستغنى عنه.

والمنطق نعم العون في إدراك العلوم كلها. فلذلك حق للفاضل المتأخر أن يفرط في مدح المنطق. وقد بلغ به هذا الإفراط إلى أن قال: إن المنطق ليس محله من العلوم الأخرى محل الخادم؛ بل محل الرئيس لأنه معيار ومكيال. ولكني أقول: ليس كون العلم معينا على سبيل أنه معيار يرفعه، أو كونه معينا على سبيل أنه مادة يضعه؛ بل ما كان مقصودا بنفسه في كل شيء أشرف وأعلى من المقصود لغيره. فلا يحق أن يحاول إثبات رئاسة المنطق على العلوم الأخرى. لكن بنا حاجة إلى أن نجيب من يسأل فيقول: إن المنطق إن كان مُحتاجا إليه في المباحث الفكرية، فيجب أن يكون محتاجا إليه في تعلم صناعة المنطق نفسه، وأن يكون هذا الكتاب الذي في القياس مُحتاجا إلى معرفته ليعلم به ما سلف قبله. ثم ما بال قوم هم يبرهنون ولا قانون عندهم، كأرشميدس الذي يبرهن على التعاليم ولم يكن في زمانه المنطق

محصلا؛ بل هاهنا آخرون جدليون، وآخرون خطباء، وآخرون شعراء، وما شئت من السوفسطائيين.

فنقول أولا: إن التعليم على وجهين: تعليم هو إفادة العلم بما هو من شأنه أن يجهل، كمن يعلم أن الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين. وتعليم هو تذكير وإعداد. أما التذكير فأن يجعل الأمر الذي لا يجهل إذا أخطر بالبال مخطرا بالبال. فإن الذي ليس خاطرا بالبال هو مجهول من حيث هو ليس علما بالفعل التام؛ بل هو علم بالقوة القريبة من الفعل، وأقرب من قوة الذي إذا أخطر بالبال أمكن أن يتشكل فيه. فهذا هو التذكير. وأما الإعداد فإن لم يخطر معه بالبال أمور تجري مجراه، يكون كل واحد منها إذا علم لم يفد إلا العلم به نفسه؛ وإذا أخطر بالبال في مجاورة الآخر يوقع منهما أن يفيدا علما لم يكن. فيكون لا بد من أعداد تلك الكثرة لما يراد من التعليم المتوقع بإيقاع المجاورة. فليس كون الشيء بالبال وحده هو كونه مخطرا بالبال مع غيره. فضرب من التعليم هو هذا. وضرب من التعليم هو ما قلناه قبل. وذلك أيضا قسمين: فمنه قسم متصل متسق يبعد أن يقع في نمطه غلط، ومنه قسم ليس كذلك. ومثال الأول ما نتعلمه في علوم الحساب والهندسة. وعلامته قلة وقوع الاختلاف فيه. ومثال الثاني ما نتعلمه في علوم الطبيعيين، وعلامته كثرة وقوع الاختلاف فيه.

ثم إن الأمور التي تعلم في علم المنطق منها ما تعليمه على سبيل التذكير والإعداد، ومنها ما هو على سبيل الوضع، ومنها ما هو على سبيل النتاج والاحتجاج. ولذلك يجب أن يكون ظنك بأكثر ما في قاطيغورياس أنه إما وضع وإما تذكير وإعداد على أنه ليس علما منطقيا في الحقيقة، وما باري إرميناس أكثره تذكير وإعداد، وبعضه احتجاج واستدلال. وما بعد ذلك مُخلط من تذكير ومن تعليم أمور لا يقع فيها اختلاف إذا فهمت على وجهها لأنها من القسم المتسق. والمنطق، فإن أكثر الحاجة إليه فيما كان من التعليم على وجه القسم الآخر. فلذلك لا حاجة إلى جميع المنطق في جميع المنطق؛ بل الجزء الذي على سبيل التذكير والإعداد يحتاج إليه في الجزء الذي على سبيل الكسب، حتى يكون الجزء الذي على سبيل التذكير والإعداد يعتبر به الجزء الذي على سبيل الاحتجاج والكسب.

ويكون الجزء الذي سبيل الاحتجاج مما يقل وقوع الاختلاف فيه عند الحقيقة. والذي يُتوهم من وقوع الاختلاف فيه فإنما هو بسبب الألفاظ. ووقوع الاختلاف في معانيها، وذهاب كل فرقة إلى غرض آخر. لو اجتمعوا على الغرض الواحد لما تنازعوا في أكثر الأمر. وهو كلام غير منطقي دخيل في المنطق.

ومع ذلك فلا ننكر أن يبرهن غير المنطقي، وأن يجادل غير المنطقي، وأن يخطب غير المنطقي. فإن المنطقي أيضا إذا تعلم هذه الصنائع لم تنفعه نفس معرفته بهذه القوانين كثير نفع ما لم يحدث له ارتياض وتمرن يصير له استعمال هذه ملكة؛ كما أن النحوي إذا تعلم النحو لم ينفعه العلم بالنحو في أن يستعمل النحو استعمالا بالغا إلا بعد التمرن واكتساب الملكة. وقد تحصل ملكة في النحو من غير معرفة القوانين، وفي الجدل، وفي غير ذلك، إلا أنها تكون ناقصة. ولذلك يجوز أن تزول وتفسد كما زالت الملكة النحوية عن العرب. لأنهم كانوا معولين على الملكة. فلو كانت لهم مع الملكة قوانين تصدر أفعال الملكة عن الملكة وعناه، كانت معيرات، ما كان يقع ما وقع. فليس سواء من له ملكة وعلم بجميع قوانين تلك الملكة ممثلة لعقله منزوعة عن المواد يرجع إليها فيما يفعل، والذي له ملكة ساذجة لا تدعمها معرفة بالقوانين؛ بل الأولى أن تكون الصناعة محصلة ثم تكتسب الملكة على قوانينها. فإذن لا غُنية عن المنطق لمن أراد أن يستظهر، ولا يعول على ملكة غير صناعية.

الفصل الثالث

(ج) فصل في المقدمات وأجزائها وفي المقول على الكل بالإيجاب والسلب

يجب أن نبين ما المقدمة، وما الشيء الذي يسمى حدًا لمقدمة، وما المقول على الكل بالإيجاب والسلب، وما المقول على البعض، وما القياس، وما الكامل

منه وما غير الكامل منه، ثم بعد ذلك نشرع في تنويع القياسات، وتعرّف ما يلحقها من الاعتبارات.

فالشيء الذي كان يسمى في كتاب باري إرمينياس قولا جازما وقضية. فإنه إذا جعل جزء من قياس كان مقدمة. فالمقدمة قول جازم جعل جزء قياس. وليس هذا فصلا يلحق بالمقدمة؛ بل اعتبار عرضي، حتى لو توهمنا المقدمة نفسها زال عنها أنها جزء قياس لم يجب أن تفسد ذاتها ولا كونها قولا جازما، فساد اللون الموجود في حد البياض إذا توهم أن كونه مُفرقا للبصر قد زال. فإنه وإن كان فصول الجواهر قد يظن بها أنها معاني تلحق بجنسيتها، وتزول من غير فساد طبيعة جنسيتها، فلا يظن ذلك بفصول الأعراض. على أن الظن المظنون به في الجواهر مما فيه وضع نظر، وسينكشف في الموضع اللائق به. وكما أن القضايا محصورة ومهملة وشخصية، كذلك المقدمات. فيجب أن يحقق حال محصور محصور. فالمحصور الذي هو موجب كلي كقولنا كل ب أ، فيجب أن نحققه أولا فنقول: يجب أن نعلم أن معنى قولنا: كل كذا هو كذا، هو أنه واحد واحد لا الكل جملة ولا الكلي. فليس معنى قولنا: كل إنسان، أنه كل الناس جملة، ولا الإنسان الكلي، بل إن كل واحد واحد منهم حتى لا يشذ شيء. فإنه ليس الحكم على الجملة هو الحكم على الأفراد. فربما قيل على الجملة ما ليس يقال على الأفراد. ولا الحكم على الإنسان الكلي من حيث هو كلي يجب أن يكون حكما على الجزئيات كما علمت فيما سلف، بل هذا الحكم هو على واحد واحد من الجزئيات الشخصية أو النوعية والشخصية معا إن كان المعنى جنسيا. ثم يجب أن نعلم أنه ليس معنى قولنا: كل واحد واحد مما هو كذا، معناه كل واحد مما كذا من حيث هو كذا، كقولنا: كل أبيض، ليس معناه كل ما هو أبيض من حيث هو أبيض فقط، بل كان ما يوصف بأنه أبيض، وكل شيء يقال له أبيض كان ذلك لشيء أبيض بأنه نفس الأبيض من حيث هو أبيض، أو كان شيئا موصوفا بأنه أبيض وله حقيقة أخرى، كإنسان أو خشبة موصوفين بالبياض. وأيضا يجب أن نعلم أن قولنا: كل أبيض، ليس معناه كل ما هو موصوف بأنه أبيض دائما. فإن قولنا: كل أبيض، أعم من قولنا كل أبيض دائما. فإن الأبيض، أعم من الأبيض وقتا ما، ومن الأبيض دائما. فقولنا: كل أبيض، معناه كل

واحد مما يوصف بأنه أبيض دائما أو غير دائم كان موضوعا للأبيض موصوفا به أو كان نفس الأبيض. وهذه الصفة ليست صفة الإمكان والصحة. فإن قولنا: كل أبيض، لا يفهم منه ألبتة أنه كل ما يصح أن يكون أبيض. بل كل ما هو موصوف بالفعل بأنه أبيض كان وقتا ما، غير معين أو معينا أو دائما بعد أن يكون بالفعل.

وهذا الفعل فعل الوجود في الأعيان فقط. فربما لم يكن الموضوع ملتفتا إليه من حيث هو موجود في الأعيان كقولك كل كرة تحيط بذي عشرين قاعدة مثلثة، ولا الصفة هي أن يكون للشيء وهو موجود، بل من حيث هو معقول بالفعل موصوف بالصفة على أن العقل يصفه بأن وجوده بالفعل يكون كذا، سواء وجد أم لم يوجد. فيكون قولك: كل أبيض، معناه كل واحد، مما يوصف عند العقل بأن يجعل وجوده بالفعل أنه أبيض دائما، أو في وقت أي وقت كان. فهذا جانب الموضوع.

وأما جانب المحمول فيقول: إن هاهنا موجبات مطلقة، وضرورية، وممكنة. أما الموجبة الكلية المطلقة فينبغي أن نتكلم فيها، ونعرف الفرق بين المطلق والضروري[1]، فنقول: إن هاهنا أقوالا كلها موجبات، والأحوال فيها مختلفة. فنقول: إن الله حي، أي دائم لم يزل ولا يزال، ونقول: كل بياض لون، وكل إنسان حي، ونعني لا أن كل واحد مما هو بياض لون لم يزل ولا يزال كذلك، أو كل إنسان حي لم يزل ولا يزال كذلك، بل إنما نقول: إن كل ما يوصف بأنه بياض، ويقال له إنه بياض، فإنه ما دام ذاته موجودة فهو لون. وكذلك كل واحد مما يقال له إنسان. فإنه ليس لم يزل ولا يزال حيوانا؛ بل ما دام ذاته وجوهره موجودا. ونقول: إن كل متحرك جسم، ولسنا نعني أن كل واحد مما يتحرك فإنما هو جسم ما دام يتحرك فقط، بل وإن لم يتحرك، إنما نعني أنه جسم ما دام ذاته موجودا. والفرق بين هذا وبين الذي قبله أن هناك لا يفترق الحال بين قولنا: ما دام ذاته موجودا، وبين قولنا: ما دام بياضا. وهاهنا يفترق الحال بين قولنا: كل موصوف بأنه متحرك ما دام

(١) الضروري هو الدائم الوجود الذي لم يزل، ولا يزال، ولا يمكن ألا يوجد، ولا في وقت من الأوقات.

ذاته موجودا، وبين قولنا: ما دام متحركا. ونقول: كل أبيض فله لون مفرق للبصر، ولا نعني أن كل واحد مما يقال له أبيض، فما دام ذاته موجودا، فهو ذو لون مُفرق للبصر؛ بل ما دام موصوفا بأنه أبيض. وأما الذي يوصف بأنه أبيض إذا زال عنه أنه أبيض لم تبطل ذاته. وحينئذ لا يوصف بهذا الوصف،. ونقول: كل منتقل من الري إلى بغداد فإنه يبلغ مثر قَرمِيسين، ولا نعني أنه ما دام موجودا أو ما دام منتقلا إلى بغداد، بل إنه له وقت لا محالة يوصف فيها بأنه يبلغ قرميسين. ونقول: كل حجر فإنه ساكن، فإن هذا يجوز أن يكونه له دائما ما وجد، ويجوز أن يكون وقتا ما. لا بد من أن يكون وقتا ما، ويجوز مع ذلك أن يكون دائما في بعضه، ما دام ذاته موجودا، اتفاقا لا ضرورة. فلا يكون في كل وقت، إنما هو وقت ما. ونقول: كل مستيقظ فإنه نائم، بمعنى كل واحد مما يوصف بأنه مستيقظ فإنه وقتا ما يكون نائما لا محالة؛ وكل مستنشق فإنه نافخ، ونعني كل موصوف بأنه مستنشق فإنه نافخ ليس ما دام ذاته موجودا، أو ما دام مستنشقا، بل له وقت هو موصوف بأنه فيه نافخ؛ وكذلك كان مولودا فإن له وجودا في الرحم، أي كل شيء موصوف بأنه مولود فهو موصوف وقتا ما بأنه في الرحم ليس ما دام موجودا. وأنت تعلم أن قولك: إن كل مولود فله وجود في الرحم، وإن كل موصوف بأنه مولود فهو موصوف وقتا ما بأنه في الرحم. وليس هذا أنه موصوف عندما هو مولود بأنه في الرحم. فإن قولك: كل مولود هو كذا، الذي معناه كل ما هو موصوف بأنه مولود، أعم من قولك: بشرط كونه مولودا، أو لا بشرط كونه مولودا، وأعم من أنه حين ما هو مولود أو حينا آخر. ومن هذه ما يكون الوقت وقتا متعينا فيه، كقولك: القمر يوجد له كسوف؛ وقد يكون الوقت وقتا غير متعين، كقولك: الإنسان يوجد له الاستنشاق.

وهذه كلها تشترك في أن المحمول يُوجبُ فيها للموضوع. فإن قال قائل: ليس هكذا؛ بل قولك كل مستيقظ نائم كاذب، إلا أن نقول: إن كل مستيقظ نائم في غير وقت يقظته. وكذلك يجب أن نقول: إن كل منتقل إلى بغداد فهو بالغ قرميسين في نصف قطعه مسافته، وإن كل مولود فهو موصوف بأنه في الرحم قبل ولادته. فتكون هذه المقدمات إنما تصدق بشريطة تزاد. فالجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما، أن كل نائم في وقت كذا فهو نائم وقتا ما، وكل موصوف بأنه في الرحم قبل ولادته، فهو موصوف بأنه في الرحم وقتا ما. وكل بالغ قرميسين في نصف قطع مسافته فهو بالغ قرميسين لا محالة وقتا ما. فإن وجود الشيء للشيء فيما مضى، ووجوده له فيما يستقبل، ووجوده له في الوقت، يختلف في أشياء ويتفق في شيء. وذلك أنه يختلف في الأزمان ويتفق في أنه وجوده له وفي نسبته إليه. فكذلك وجود البلوغ أو النوم للشيء، معنى يعم في الذهن وجوده له فيما مضى، ووجوده له فيما يستقبل ووجوده له في الحال. وليس هو حمل إيجاب ليعين شيئا من ذلك بعينه؛ بل هو حمل إيجاب لأجل هذه النسبة، ثم يصير له ثلاثة أقسام: إيجاب في الماضي، وإيجاب في المستقبل؛ وإيجاب في الحال. فبين إذن، أن المقدمات التي انتزعناها من المقدمات الزمانية صحيحة. فإذا أضفنا إليها الصغريات فقلنا مثلا: كل مستيقظ نائم في وقت كذا. وكل نائم في وقت كذا فهو نائم على الإطلاق، أي بلا زيادة شرط، أنتج: أن كل مستيقظ فإنه نائم. فتكون قضايا صحيحة، وتشترك في أن فيها حملا موجبا.

والجواب الثاني هو أنا نساعد، فنَجعلُ المحمول ما جعلتموه. فهو أيضا تصحيح لملا ذهبنا إليه. فإن كل منتقل إلى بغداد فهو موصوف بأنه بالغ قرميسين في نصف قطعه مسافته. وليس ذلك ما دام منتقلا إلى بغداد، اللهم إلا أن يقولوا: إن هذا الشرط يجب أن يكون في جانب الموضوع، فيقال: إن كل منتقل إلى بغداد، هو في نصف مسافته، فهو بالغ قرميسين، وكل مولود قبل أن يولد فهو في الرحم. فإن قالوا: هكذا قلنا، ليس كلامنا في أن هذا صحيح أو فاسد، وليس إذا كان هذا صحيحا كان الأول غير صحيح، بل كلامنا: وهذه الزوائد مقرونة بالمحمول فلنجعل زيد المنتقل إلى بغداد موضوع مسألتنا ولننظر هل يحمل عليه، أنه بالغ قرميسين في نصف مسافته، أو لا يُحمل عليه. فإن كان لا يُحمل عليه، فيكون مسلوبا عنه، فيكون زيد المنتقل إلى بغداد مسلوبا عنه أنه بالغ قرميسين في نصف مسافته. فإما أن يكون هذا السلب عنه دائما، أو ما دام منتقلا إلى بغداد. وليس هذا مسلوبا عنه دائما ولا ما دام منتقلا إلى بغداد؛ بل في بعض زمان كونه منتقلا إلى بغداد. فإذن انتفاؤه في بعض وقت انتقاله، لا يمنع إطلاق السلب. فكذلك وجوده

في بعض الوقت لا يمنع إطلاق الإيجاب، فإن السلب والإيجاب لا يختلفان من حيث النسبة التي تكون فيها قضيته، ويكون فيها محمول وموضوع؛ بل يختلفان في أن أحدهما يوجب والآخر يرفع. فالحق إذن، أن هذا يصدق سلبه ويصدق إيجابه، وأن القضايا نفس السلب والإيجاب فيها لا يتناقض ما لم يشترط الوقت والحال.

وإذا تقرر هذا فنقول: قد وقع خلاف بين المتقدمين في معنى القضية المطلقة. وليس ذلك خلافا حقيقيا؛ بل خلافا في استعمال اللفظ. فذهب فريق إلى أن الإطلاق يعنى به حال القضية من حيث إنّ فيها حكما، أي سلبا أو إيجابا، كيف كان، بحيث يكون ذلك الحكم عاما لجميع وجوه التخصيصي المذكورة، غير ملتفت فيه إلى أن ذلك على أي الأقسام المذكورة بعد أن لا يشترط فيها ضرورة أو لا ضرورة. وذهب فريق إلى أن الإطلاق يعنى به حال القضية من حيث إن فيها حكما، أي سلبا أو إيجابا، يكون موجودا بشرط أن لا يكون ما دام ذات الموصوف بالموضوع موجودا؛ بل ما خالف هذا، فيكون المطلق[1] بهذا المعنى أخص من المطلق بالمعنى الأول.

والأمثلة التي تورد في التعليم الأول تغلب الظن على أن الغرض ما ذهب إليه الفريق الأول. فإنه وإن أورد في مواضع، أمثلة يصدق فيها السلب والإيجاب معا، فذلك على سبيل إبانة دعوى جزائية بمثال من جملة المطلقات في مثله لا يستمر الحكم الكلي. فقد بان من هذا أن قولنا: كل ب أ معناه كل واحد واحد مما يوصف ويفرض أنه بالفعل ب، دائما أو غير دائم. فإنه موصوف أيضا بأنه أ من غير أن يلتفت إلى متى ذلك، ومن أي الأقسام كان. فقوم جعلوا كونه بهذه الصفة، هو كونه مطلقا، لكن لم يعرفوا هذه الأقسام كلها؛ بل إنما عرفوا ثلاثة أقسام: أحدها أن

---

(١) يقال باشتراك المطلق على ثلاثة أنحاء: أحدها الموجود الدائم الوجود الذي لم يزل ولا يزال، والثاني: الموجود في الموضوع ما دام موضوعه موجودا، مثل الزرقة في العين والفطوسة في الأنف؛ والثالث: الموجود في موضوع والمركوز في موضوع ما دام هو موجودا، أي ما دام زيد قاعداً. وكذلك زيد الموجود ما دام موجوداً. والاضطراري الحقيقي هو الأول، غير أن المطلق الحقيقي هو الذي يقال على المعنيين الأخيرين، وهو المعنى الثاني والثالث، وهو بالجملة الموجود بالفعل ما دام موجودا، أو ما دام موضوعه موجودا.

يكون ب هو أ دائما، والثاني ما دام موصوفا بأنه ب، والثالث ما دام موصوفا بأنه أ. فيكون قولنا: كل ب أ يتضمن هذه الأقسام الثلاثة وهو يعملها كلها. فيكون العموم إما على اعتبار هذا التثليث فقط، وإما على اعتبار الأقسام التي ذكرنا. والخصوص بحسب قسمين حتى يكون المطلق بالمعنى الخاص ما ليس الحمل فيه دائما. وسيتضح لك تحقيق القول في أقسام الضرورة بعد.

الفصل الرابع

(د) فصل في الجهات أعني الإطلاق والضرورة والإمكان والامتناع

لنعد تقرير خلافهم في أمر المطلقة فنقول: قال بعضهم، إن كونها مطلقة هو أن تحذف الجهة عنها قولا وتصورا حذفا، بمعنى أنه لا يلتفت إلى الجهة التي تجب لها في التصور، حتى إن قولنا: كل إنسان حيوان؛ وإن كان حقيقة الحال فيه أن الحيوان موجود لكل ما هو إنسان ما دام ذاته موجودة فلا يلتفت إلى ذلك؛ بل إلى ما تشارك فيه هذه القضية غيرها، وهو أن الحيوان موجود للإنسان. فهو من حيث إنه موجود فقط فهي موجبة مطلقة. ومن حيث التخصيص فهي أمر أخص، وهو أنها ضرورية. وكذلك قولهم: كل مستيقظ نائم، أو كل حيوان متنفس، فإنه يجب أن لا يلتفت فيه إلى ما يقابل الضرورة من حيث إنه كذلك وقتا ما لا دائما ما دام ذاته موجدا؛ بل من حيث هو موجود من غير زيادة جهة تقال أو تتصور. فيكون المطلق أعم من الضروري. وقوم يجعلون المطلق من ذلك ما لا يكون المحمول موجودا فيه دائما. أو ما لا يجب ذلك في كل واحد وإن اتفق في البعض؛ بل ما يكون الحمل وقتا ما أو ما لا يجب أن يكون ما دام ذات الموصوف بالموضوع موجودا. وقوم يجعلون المطلق ما كان موضوعاته حاصلة بالفعل في زمان ما حتى يكون قولنا: كل أبيض، معناه أن كل أبيض موجود بالفعل في زمان ما. فتكون الكلية الموجبة المطلقة على الرأي الأول معناه ما ذكرناه؛ وعلى الرأي الثاني معناه كل

واحد واحد مما يوصف عند العقل بالفعل أنه ب دائما أو غير دائم، فهو موصوف بأنه أ وقتا ما لا محالة، سواء كان معينا أو غير معين من غير وجود دوام؛ وعلى الرأي الثالث أن كل واحد من الموجودين في وقت ما ب، فإنهم موصوفون بأنهم أ في ذلك الوقت. وهذا الرأي الثالث سخيف مختل. فإن كل واحد من الموجودين في وقت ب إذا لم يصرح بالشرط المذكور كانوا بعض ما يوصف بب، وقولك كل ب أعم من ذلك.

وهاهنا قضايا موضوعاتها أمور لا يلتفت إلى وجودها، ومع ذلك يحمل عليها محمولات لا تكون ضرورية ولا أيضا ممكنة؛ بل يحمل عليها بأنها توجد لا محالة وقتا ما، كقولهم: كل دائرتين عرضيتين تتحركان دائما بالخلاف على محور واحد إلى قطبيه فإنهما تنطبقان وتنفصلان. فإن هذه القضية ليست ضرورية. فإن كونهما ينطبقان أو منطبقين ليس دائما، ولا أيضا من الممكنات التي يجوز أن تكون أو لا تكون، بل يجب أن يكون بالفعل وقتا. ولا أيضا حين حمل عليها هذا الحمل في هذا القول. فإنما يحمل عليها هذا الحمل باعتبار الإمكان، وإن كان له مدخل إمكان. ومع ذلك كله فلا يعني أن ذلك فيما وجد وقتا من الدوائر؛ بل لا يلتفت إلى وجودها؛ بل إلى ماهيتها فقط. فإذ ليست هذه ضرورية ولا ممكنة من حيث النظر الذي نعتبره. فبين أنها تكون مطلقة، ولا يكون المطلق ما ذهبوا إليه. والمعلم الأول يمنع من هذا الظن في المطلق صراحا، ويلزم من فرضه محالات نذكرها في خلال المباحث التي نحن متوجهون إليها بالاستقصاء.

وقد نبع من هذا المذهب مذهب آخر في أمر الجهات حتى التفت في أمر الضرورة والإمكان إلى أمر القضية في أن سورها يصدق ويكذب، وترك أمر المحمول باعتباره إلى الموصوفات بالموضوع. فكان قولنا: كل حيوان إنسان ممكنا؛ إذ كان يمكن أن يتوهم وقت من الأوقات لا حيوان فيه إلا الإنسان. فحينئذ يصدق أن كل حيوان إنسان. فتكون هذه حينئذ مقدمة وجودية صادقة. وقبل ذلك تكون ممكنة إذا اعتبرت من حيث كون هذا السور صادقا وقتا ما. فإن حسب حاسب أن مقتضى هذا المثال غير ممكن فقد يمكن أن تطلب ذلك أمثلة من أمور أخرى من أنواع الأمور التي لا نهاية لها.

والفرق بين هذا الاعتبار والاعتبار الحملي أنا لو فرضنا هذا الأمر واقعا كان من حيث السور، وصدقه ليس واجبا أن يدوم صدقه. ومن حيث الحمل كان الإنسان ضروريا لكل واحد من الحيوانات الموجودين في ذلك الوقت. فإنه لم يكن الشيء الموصوف ذلك الوقت بأنه حيوان يجوز أن يكون موجود الذات، وليس يوصف بأنه إنسان. لكنا سنوضح فيما يستقبل هذا الرأي النابع أيضا غير صواب، وأن الاعتبار في الضرورة والإمكان إنما هو بحسب مقايسة حال المحمول والموضوع. ويدخل عليه بعد ذلك السور وليس ذلك بحسب السور. وأما المذهبان الأولان فإنا لا نناقش فيهما بوجه. فإنه يجوز أن يعنى بالمطلق أيهما أريد بعد أن يحفظ لكل اعتباره.

ولنعلم أن للقضية من حيث هي أحكاما، ومن حيث هي قضيته يوجد فيها الحمل دائما أحكاما أخص، وكذلك من حيث يوجد فيها الحمل لا دائما أحكاما أخص. والأمثلة التي تورد في التعليم الأول تدل على أن المطلقة بحسب الاصطلاح الأول هي العامية. وقد زعم قوم أنه لا مقدمة كلية إلا ضرورية. وقد غلطوا، فإنا نجد كليات يكون الحمل في كل واحد من الموضوع لا دائما كما مر لك. فلا يجب أن يلتفت إلى ذلك. فإن ذلك كان من سوء فهمهم لما يراد بالضروري. لكن الأولى بنا الآن هو أن نذكر الكلية الموجبة الضرورية، فنقول: إن قولنا: كل ب أ بالضرورة، معناه كل واحد واحد مما يوصف بالفعل أنه موجود ب كان دائما ب أو كان وقتا ما ب، فذلك الشيء موصوف بأنه أ لا عندما يوصف بأنه ب فقط ولا وقتا معينا؛ بل ما دام ذات هذا الذي يوصف بأنه ب موجودا. فإن كان دائما موجودا فيكون دائما. وإن لم يكن دائما موجودا كواحد واحد من الناس فيكون ما دام ذاته موجودا، سواء كان ذاته نفس المعنى الذي في الموضوع مثل الموصوف بأنه إنسان - فإن الموصوف بأنه إنسان ليس شيئا إلا نفس الإنسان - أو كان الموصوف بأنه ب قد يكون موجود الذات ولا يوصف بأنه ب، كما مثلنا لك قبل هذا.

بل نعود فنقول: إنا قد نستعمل لافظ الضرورة وهو الدوام في موضع: من ذلك أنا نقول: إن الله تعالى حي بالضرورة، أي دائما لم يزل ولا يزال[1]. ونقول: كل

---

(١) ومعنى ذلك أن الله تعالى واجب الوجود لذاته سبحانه، أي لا يجوز عليه العدم.

إنسان حيوان بالضرورة، لا أنه كذلك فيما لم يزل ولا يزال، ولكن ما دام ذات الشيء الذي يقال له إنه إنسان موجودا، أي ما دام موصوفا بما جعل منه موضوعا. ونقول: إن كل متحرك متغير بالضرورة، لا أنه دائم لم يزل ولا يزوال ولا أنه دائم ما دام ذات المقول عليه إنه متحرك موجودا؛ بل ما دام متحركا. وإن كان يتفق أن يكون دوام ذاته موجودا أو كونه مقولا عليه إنه كذا واحدا، كما نقول: كل إنسان فإن دوام وجود ذاته ودوام اتصافه بالإنسان واحد. ونقول: كل متحرك فهو بالضرورة جسم، أي أنه كلما يقال عليه إنه متحرك كيف كان فهو ما دام ذاته موجودا، وإن فارق الحركة فهو جسم. ونقول للشيء إنه ماشٍ إنه ماشٍ بالضرورة ما دام ماشيا، ولا نقول ماشٍ بالضرورة وحده. ونقول: إن القمر يوجد له الكسوف بالضرورة وقت كذا وكذا. وهذا إن صح عليه أنه يوجد له الكسوف ما دام كاسفا بالضرورة فليس معناه ذلك المعنى. فإن شرط الضرورة في القول الثاني هو "ما دام الكسوف موجودا". وشرط الضرورة في القول الأول حصول وقت يكون القمر فيه في العقدة مقابلا للشمس. وهما وإن تلازما متخالفان. ونقول: كل إنسان فإنه يتنفس بالضرورة، ليس وقتا معينا، بل وقتا لا بد منه؛ وليس أيضا معنى هذا أنه يتنفس بالضرورة ما دام متنفسا وإن لازمه. وهذه كلها أقسام المطلق الكلي. وإنما الضروري المرسل فيها هو الذي يقال فيه المحمول أو سلب عنه ما دام ذات المقول عليه الموضوع موجودا. والذي لم يزل ولا يزال يدخل في هذا.

وأما الموجبة الكلية الممكنة فكقولنا: كل ب أ بالإمكان؛ ومعناه إما أن كل واحد مما يوصف بأنه ب دائما أو غير دائم، فغير ضروري وجود أ وكذا وجود أ له إذا لم يعتبر شرط، ولا يلتفت إلى أنه سيوجد له لا محالة وقتا ما، أو يجوز أن لا يوجد ألبتة، أو يجوز أن يصاحبه دائما؛ وهذا الممكن مما يوصف بالفعل أعم من المطلق بالوجه الثاني. وإما أن كل واحد واحد مما يوصف بالفعل بأنه ب دائما أو غير دائم، فإنه في أي وقت يفرض ذلك الوقت موجودا له فإنه يكون أي مستقبل يخصه، يفرض ذلك الوقت بحيث إنه يجوز أن يوجد فيه ذلك الحكم وأن لا يوجد، ليس مستقبلا إلى مبتدأ آن محدود، حتى تكون حينئذ الموضوعات موضوعات مخصوصة، وتكون الموضوعات التي توصف بأنها ب في زمان معين، ويكون

المستقبل المعتبر مستقبل وقت معتبر محدود. فلا يكون قولنا: كل ب، يشتمل على جميع ما يوصف بأنه ب في كل زمان، وذلك خلاف ما فرضناه.

وهذا المفهوم الثاني من الممكن أن يخرج عنه المطلق، فلا يكون جزئيا تحته، وإن جاز أن يكون شخص محدود يصدقان جميعا فيه. فإن زيدا إذا قعد، فهو قاعد لا على الضرورة، ولا أيضا بالإمكان بهذا المعنى؛ بل بالإمكان بالمعنى الذى قبله؛ إذ ليس هو هذا القعود دائم الوجود ولا دائم العدم ما دام ذات الموضوع موجودا. وأما أنه ليس في الإمكان بهذا المعنى، فلأن الإمكان بهذا المعنى يقتضي المستقبل ولا يلتفت إلى الحال، وهذا ملتفت فيه إلى الحال فيكون هذا القعود بحسب اعتبار المستقبل ممكنا، وبحسب اعتبار الوقت مطلقا، إذ يعين؛ ولا يكون أحد الاعتبارين داخلا في الآخر، أو مقولا عليه، وإن تلازما. وقد يمكن أن يجعل كونه غير مستحق أن يتعين له وقت بالضرورة اعتبارا آخر للإمكان فإن القعود ليس كالنفس أو كالنزع للموت وقتا ما، أو كالكسوف. فإن الشيء يجوز أن لا يقعد ألبتة، وليس يجوز أن لا ينكسف القمر ألبتة. فيجوز أن يكون عدم الضرورة المطلقة وعدم الضرورة التي يقتضيها وقت لا محالة هو معنى الإمكان. فيكون قولنا: زيد قاعد، يدخل في هذا الإمكان من غير اعتبار المستقبل، وقولنا: زيد يتنفس لا يدخل في هذا الإمكان؛ بل في القسم الأول الذي هو شيء غير ضروري دائم. وأما الإمكان الذي بمعنى غير ممتنع فيدخله كل شيء حتى الضروري. لكن المستعمل، فيما أقدر، أحد القسمين المذكورين.

فمن شاء أن يجعل للضروري والمطلق طبائع لا تتداخل ألبتة، ولا تجمع في مادة واحدة، جعل الضروري "الموجود" ما دام ذات الموضوع موجودا، والمطلق "ما يجب وجوده وقتا ما بعينه أو بغير عينه لا دائما"، والممكن "ما لا يجب وجوده ولا سلبه وقتاً من الأوقات" فأما إن جعل الممكن "ما ليس ضروريا حقيقيا" دخل القسم المذكور من المطلق فيه، وإن جعله "معتبرا بحسب المستقبل في أي وقت بعينه فرض" صارت المادة المشتركة بينه وبين المطلق الذي له وقت لا بعينه، وإن لم يقل أحدهما على الآخر، ولم يدخل فيه، بل صاحبه في المادة؛ فكانت المادة مطلقة باعتبار وممكنة باعتبار. وإن أخذ الممكن بحيث لا ضرورة فيه لا

ضرورة دائمة، ولا ضرورة بوقت، انفرد الممكن عن المطلق فلم يشركه بوجه. فقد عرفت الطريق في تفهيم الجهات. وكان مثالك إنما هو في الكلي الموجب. ولك أن تنقله إلى غيره.

وأما الموجبة الجزئية المطلقة، كقولك: بعض ب أ، فمعناه بعض ما يوصف بالفعل أنه ب سواء كان ذلك البعض دائما ب، أو وقتا ما ب، أو خلطا، فإنه يوصف بأنه أ من غير بيان، أو بشرط لا دائما. وإما الضرورية فأن يكون بعض ما يوصف بأنه ب، على أي الأحوال المذكورة شئت، يوصف دائما بأنه أ ما دام الذات الموصوفة بب موجودة، والممكنة على ذلك النحو المذكور. ومن هذا القياس يعلم أن السالبة الكلية المطلقة والضرورية كيف تكون وكذلك الجزئية. وبالحقيقة فإن لغة العرب ولغات أخرى مما عرفناها لا يوجد فيها لفظ يدل على سلب كل إلا ويوجب أن يفهم منه أن لا شيء مما هو موصوف بأنه ب موجود له ألف ألبتة ما دام موصوفا بأنه ب، وإذا قيل: لا شيء مما هو ب أ، ثم يوجد شيء مما هو ب في وقت ما هو أ وإن كان السلب عنه وقتا ما آخر صادقا، كان المفهوم من اللفظ كأنه قد انتقض. وإذا قيل: كل إنسان يتنفس، فيرى إنسان لا يتنفس في ساعة من الساعات، لم تر أن الكلام قد انتقض، كما ترى أنه إذا قيل: لا واحد من الناس متنفس، فإنه إذا وجد في وقت يتنفس ظن أنه منتقض، اللهم إلا أن يُصرح، فيقال: لا واحد من الناس متنفس دائما. فحينئذ لا يجعل مصادفة بعض الناس متنفسا وقتاً ما مناقضاً لهذا. فإن شئنا أن نجد للسالب الكلي لفظا مطلقا يقع على الوجوه كلها لعمومه، فبالحري أن نستعين بلفظ آخر مثل قولنا: كل ب فإنه لا يوجد أ، فيكون كأنا قلنا: كل واحد واحد مما هو ب، فإنه لا يوجد أ، ويشبه أن لا تكون هذه القضية موجبة، فإن حرف السلب فيها قبل الرابطة. ويشبه أن لا تكون لفظة "كل" وحدها تدل على إيجاب ألبتة؛ بل على عموم. فإن جاء الحمل موجبا، دل على إيجاب، إما محصل وإما معدول، كقولنا: كل إنسان يوجد لا عدلا. وإن جاء الحمل سالبا دل على سلب، كقولنا: كل إنسان ليس يوجد عدلا. وكذا حال البعض، فإني لا أجد كبير فرق بين قولنا: بعض الناس ليس بكاتب، وبين قولنا: ليس بعض الناس بكاتب، وإن لم تمنع اللغة أن يكون قولنا: كل إنسان ليس يوجد

عدلا سلبا. فهذا هو السالب الذي يجب أن يستعمل في السلب العام الذي تدخل فيه الوجوه المذكورة كلها. ويجب عليك أن تعرف الحال في المعنى المقصود في الموضوع والمحمول إذا كانت القضايا جزئية، فإنها لا تفارق الكلية. إلا أن الحكم فيها في بعض الموضوع.

الفصل الخامس

(هـ) فصل في التناقض بين المقدمات ذوات الجهات

ويحق علينا أن ندل على المناقضات التي تقع بين المحصورات المذكورة. فإن لقائل أن يقول مشككا: إن المذكور منها في الفن الثالث غير كاف، وذلك لأنا إذا قلنا: كل ب أ، وأردنا أن نراعي الزمان في قولنا: ليس كل ب أ، إذ هو أحد شروط النقيض، عسر ذلك علينا. مثلا إذا قلنا: كل إنسان يتنفس، أي في الوقت الذي يتفق يتنفس فيه، وقلنا: ليس كل إنسان يتنفس أي في الوقت الذي يتفق أن يتنفس فيه، حتى يكون الوقت واحدا، كان ذلك بالحقيقة مناقضا للأول. إلا أنا لسنا نراعي هذا في المواضع التي تستعمل فيها المناقضات؛ إذ ليس يتبين بهذا خلف ألبتة، ولا يقع شك في أنه حين ما يتنفس ليس لا يتنفس، وعلى ما سنشبع القول فيه، ولا البراهين على أحوال المقدمات السالبة المطلقة بوجه، نحو مثل هذا. فإن هذا مما لا يشك فيه. وإن حصل زمان واحد لنأخذه من حيث هو وقت في نفسه، لا من حيث هو وقت مؤقت بالتنفس يعذر ذلك، فلم يمكن تحصيله. والفرق بين أخذ الوقت من حيث هو وقت في نفسه، وأخذه من حيث هو وقت مؤقت بالمحمول، أنه إذا قيل: إن القمر ينكسف نصف ليلة كذا، وقيل: إن القمر ليس ينكسف نصف ليلة كذا، كان ذلك مما يشك فيه، ويحتاج إلى بيان، وكان التناقض حاصلا مع ذلك. وأما إذا قيل: إن القمر ينكسف وقت كسوفه، وليس ينكسف وقت كسوفه، فإنه وإن كان هذان القولان كالأولين في أنهما متناقضان فليس يقع خلاف ألبتة في أن السالبة منها مسلمة لا يقع فيها الشك.

ويجب أن نعلم أن زمان الحمل في الواحد يجوز أن يعين. وأما في القضية الكلية، وفي كل واحد، فكيف يمكن أن يعين، حتى يعتبر في السلب، فيكون السلب بإزائه. فإن أهملنا مراعاة الزمان والوقت أمكن أن تصدق الكليتان المتضادتان، كقولهم: كل إنسان متحرك، وكل إنسان ليس بمتحرك. كما أن التعليم الأول قد استعمل قولنا: كل فرس مستيقظ، صادقا؛ مع قولنا: كل فرس نائم. أي ذلك في وقت والآخر في وقت آخر. وإنما كنا نقول: إن المتضادات لا تصدق معا إذا حُفظ فيها شرائط النقيض، وكانت الأزمنة فيها واحدة. وذلك أمر قد يكون في نفس الأمر. وأما نحن فيعسر علينا أن نورد ذلك. فإنا إن قلنا: كل ب أ، وكانت الأزمنة متفرقة، لكل واحد زمان لآخر؛ ثم قلنا: ليس كل أ، لم يمكننا أن نشير بهذا إلى الزمان الذي لكل واحد خاصا. فإنه ليس كل ب أ، في زمان واحد. نعم لو قلنا: ليس بعض ب أ، أي ليس بعض ب أ في الزمان الذي قيل فيه إنه أ، لكان ربما أمن أن يكون ذلك البعض واحدا، ويتعين زمانه. ولكن هذا إنما كان يكون حقا لو كان زمان ذلك البعض منقوطا به مصرحا. وأما إذا كان معنى ذلك في زمان ما، ولم يعين، فكيف يكون قولنا: ليس بعض ب أ، يدل على أنه ليس في ذلك الزمان الذي لم يعين. وأما إن أريد أيضا أنه ليس أ، في زمان ما، أمكن أن يصدق القولان. فإن عنى أنه ليس أ، في الزمان المعين الذي يكون فيه أ، كان صدق السالبة بيننا بنفسه في كل موضع، ولم ينفع في الخف، وليس كذلك. على أنا نستعمل عبارة "ليس بعض ب أ" فقط؛ بل قد نستعمل عبارة "ليس كل". وهذا التأويل لا يستمر حيث نقول: "ليس كل". وسيأتيك من البيانات لهذا ما يزداد به استبصارا في موضعه. وأيضا ليس يمكننا أن نقول: إن نقيض قولنا: كل ب آ، هو قولنا: ليس كل ب أ، على معنى أنه ليس ما دام كل ب موصوفا بب هو أ حتى يكون لهذا الضرب من المطلق نقيض مطلق. وذلك لأنهما قد يصدقان معا؛ لأنه يمكن إذا كان قولنا: كل ب أ، أي في وقت من أوقات كونه ب، صادقا، أن يصدق معه ليس كل ب أ، أي ما دام موصوفا بب. واللفظ لا يوجب منع الاعتبارين جميعا. ولذلك قد قالوا في أمثلة المطلقات: كل فرس مستيقظ، وكل حيوان متحرك بالإرادة، أي بالفعل حتى لا يصير ضروريا. وليس ذلك دائما ما دام موصوفا بالموضوع. فإن اقتصر على التثليث في القسمة كانت المناقضة سهلة. فكان إذا قيلا: كل ب أ، وكان إطلاقه أن

كل ب أ دائما، ثم قيل: ليس كل ب أ، أعني دائما، أو قيل: كل ب أ، وكان إطلاقه أن كل ب أ، ما دام ب موصوفا بب، ثم قيل: ليس كل ب أ أي ما دام موصوفا بب كان متناقضا، أو قيل: كل ب أ، أي ما دام موصوفا بآ ثم قيل: ليس كل ب آ، أي ما دام موصوفا بأنه أ، كان متناقضا.

لكن نفس الإطلاق لا يوجب أحد هذين المعنيين بعينه، ولا الحدود المذكورة في التعليم الأول تساعد أن يكون الحكم كله على هذا الاعتبار. فيجب أن يطلب عاما لذلك كله. فعسى ذلك هو أن لا يكون موصوفا بأنه أ، ما دام الشرط الذي في الموجب. ويعرض هاهنا من الضلال أيضا ما ذكرناه فيما سلف. فإن حكم الشرط فيه حكمك الوقت. وإنه وإن كان نقيضا فليس يمكننا أن نستعمله على بصيرة لكن اعتبار القسم الثالث من الهذر والهذيان، أعني القسم الذي يقال فيه: كل ب أ، ما دام موصوفا بأنه أ، وكذلك نقيضه، وهو أنه ليس كل ب أ في الوقت الذي هو أ، فإن هذا السالب لا يصدق ألبتة. ولا يكون لهذا الاعتبار في الإطلاق فائدة إلا أن يصرح بالضرورة، فتنقلب القضية عن حالها، وتصير كأنه يقول: كل ما يوصف بأنه ب، فإنه بالضرورة ودائما ما دام ذاته موجودة يوصف بأنه أ، ما دام ألفا، ويكون الألف ليس هو المحمول بل جزءا من المحمول. ويكون المحمول هو أنه ما دام ألفا فهو أ. وهذا المحمول لا يفارق موضوعه ألبتة؛ بل هو ضروري له. فكذلك في الجانب الآخر إذا اعتبرت هذا انقلبت القضية في الموجبة والسالبة ضرورية؛ بل يجب أن يلتفت في المطلقات إما إلى الوجود فقط، وإما إلى أن الوجود غير دائم. وأما أنه مع أي شرط يجب، فهو أمر يلحق المطلق بالضرورة، ويغير المحمول عن كونه محمولا إلى كونه جزء محمول. وإذا كان كذلك فيجب أن يكون المطلق إما أن يعتبر فيه نفس الوجود غير ملتفت إلى الدوام وغير الدوام، أو الوجود ملتفتا فيه إلى غير الدوام فقط حتى تدخله الأقسام. ولا يلحق بذلك شرط من الشرائط التي يجب معها الوجود، وهي الشرائط التي تعين الوجود في وقت الوجود وتوجبه. وقد علمت أن نفس قولك: إن هذا موجود وليس دائما، غير قولك: إنه موجود وجب وجوده لوجود كذا، وإن ترافقا في وقت؛ وإذا لم تدخل الشرائط الموجبة للوجود في الإيجاب، فيجب أن لا تدخل في السلب المناقض.

نعم إذا كان شيء يوافي الضرورة وليس نفس الضرورة كالقسم الثاني من الأقسام الثلاثة، كقولك: كل ب أ، أي كل ب فإنه يكون أ عندما يكون ب. ثم نقول: ليس كل ب أ، إذ قد يكون، ولا يكون أ. ففي مثل هذا يتميز التناقض، ويكون الشرط معقولا واحداً بعينه، وإن لم يصرح. فلو كان قولنا: كل ب أ، المطلقة، إما أن تكون عامة تعم الضروري الدائم، والذي هو ضروري ما دام الشيء موصوفا بأنه ب، ولا شيئا آخر، أو كانت المطلقة ما تكون بشرط، ما دام الشيء موصوفا بأنه ب فقط، لا ما دام موجود الذات. حتى يكون قولنا: كل ب أ لا دائما، ما دام ذاته موجودا؛ بل عند وقت ما هو ب. ويلتفت إلى أنه ليس دائما ما دام ذاته موجودا، ولا يلتفت إلى وجود الشرط بالفعل حتى يصير ضروريا. فإنه وإن كان لا شرط لتصييره ضروريا أي ذلك الشرط مثلا، فقد علمت أن بين اعتبار كونه غير دائم، وكونه لازما بشرط فرق، وأن الالتفاتين والاعتبارين مختلفان، لكن إذا قيل بعد هذه الشروط: إنه ليس كل ب أ، أي قد يكون الشيء ب وليس أ من غير التفات أيضا إلى شرط سيكون مناقضه وإنما كان يكون هذا لو أنا إذا رفعنا الثالث الذي لا فائدة فيه لم يبق إلا هذان القسمان، فكان المطلق إما الأمر الذي يعمهما أو الثاني منهما. لكن ليس الأمر كذلك. فإن الأقسام كما علمت كثيرة، وصاحب التعليم الأول مثّل في المطلقات بمثل قوله: كل فرس نائم وكل فرس مستيقظ. فلا ينتفع بهما إذا صرفا إلى أحد الوجهين المشهورين. فيجب الآن أن نصطلح فنقول: إن كانت المطلقة يكون لها من المطلقة مناقض مستعمل، فالمطلقة ليست إلا أحد هذين القسمين المذكورين الآن. ولنجعل جميع الكلية الموجبة التي قد يوجد لموضوعاتها اتصاف بما وضعت معه في زمان ما، والمحمول مسلوب ما، كذبة، حتى يكون قولنا: كل فرس مستيقظ، كاذبا. لأنا نرى فرسا نائما، فيكون فرس ما ليس بمستيقظ. ولكن يبقى أن نعطي العلة في كون قولنا: فرس ما ليس بمستيقظ، صادقا. وليس هذا السلب عنه ما دام فرسا؛ بل في وقت ما. وفي الإيجاب، من شرط الصدق أن يكون الاستيقاظ موجودا ما دام فرسا، لا في وقت من أوقات كونه فرسا. فإن قال قائل: إن السبب في العموم، فليس ذلك بحل للشك في الشخص. وذلك لأن قولنا: كل فرس، يتناول عدد الأفراس ويعمها، ليس عدد الأفراس وعدد

الأوقات معا؛ لأنه سور لموضوعات الفرس الكلي لا سور الأمرين جميعا، أي أشخاص الأفراس وأشخاص الأزمنة. فإن اشترطنا في السلب أيضا ما نشترطه في الإيجاب، فلم نعن أنه ليس بمستيقظ عندما هو نائم؛ بل عنينا أنه غير موصوف بالاستيقاظ، لا ندري متى عسرت المناقضة. ولكن كان المفهوم أشد مناسبة للقول. فإن هذا أولى بأن نفهمه من لفظ القول، إذ كونه مستيقظا، أعم من كونه مستيقظا في وقت بعينه، أو لا في وقت بعينه، بل وقت كيف اتفق، أو دائما؛ إذ كل مستيقظ دائما فهو مستيقظ، وليس كل مستيقظ مستيقظا دائما، وكل مستيقظ وقتا ما غير دائم مستيقظ، وليس كل مستيقظ مستيقظا وقتا ما غير دائم. وليس أيضا معنى أنه مستيقظ أنه مستيقظ عندما يتكلم ولا في آن بعينه؛ إذ كل إنسان ليس حيوانا الآن. فإن استعملنا المطلق على هذا الوجه، استعملناه من حيث يوجبه نفس الأمر. وإن استعملناه على الوجه الذي يوجد فيه للمطلق نقيض مطلق، استعملناه بحسب اصطلاح يصطلح عليه فيما بيننا. على أن لا نقول: "كذا" ألبتة، ونعني "كذا" الذي يجب أن يعني به؛ بل إذا قلنا: "كذا"، قلنا: وحين يعني "كذا" المصطلح عليه. وأنت تعلم أن هذا حجر وتكلف. فإذن إن قلنا: كل ب أ، فعسى إنما يكون نقيضه أن بالضرورة ليس كل ب أ، أعني النقيض الذي يمكننا استعماله، وتدل عليه ألفاظنا التي ننطق بها، ولا يمكننا أن ننطق إلا بها. لكنه ليس يلزم إذا قلنا: كل ب أ، وكذب أن يصدق لا محالة بالضرورة "كل ب أ"؛ فإنه قد يكذب ذلك لصدق قولنا: بعض ب يمكن بالإمكان الخاصي أن لا يكون أ ألبتة في وقت من الأوقات. وهذا القول لا ينافي كذب قولنا: كل ب أ. فإذن المناقض هو الأمر الجامع لهما، وهو أنه يمكن أن لا يكون كل أ وبعض ب ألبتة ألفا بالإمكان العام. فإنك تعلم أنا إذا قلنا: كل ب أ على الإطلاق الذي يعم الضرورة وغير الضرورة، وصدق، كذب هذا، لأنك إذا قلت: يمكن أن لا يكون بعض ب أ ألبتة بالإمكان العام، وكذب، صدق، بل وجب أن يكون كل ب أ، إما بالضرورة أو إطلاق غير ضروري. لكن قولنا: يمكن أن لا يكون بعض ب أ ألبتة، بالمعنى العام، هو مثل قولنا: ليس بالضرورة بعض ب أ وقتا ما، وليس هذا نقيض الضرورية حتى يمنع ذلك أن يكون نقيض غيرها، فإن زيادتنا في مقدمة ألبتة وفي أخرى وقتا ما غيرت الأحوال. وأما إذا أخذ

المطلق بالمعنى الأخص، فإن السالبة والموجبة الضروريتين جميعا إذا صدقا، كذب ذلك. وذلك يكذب إن صدق الممكن بالمعنى الأخير الذي هو: أن يجوز وجود الشيء الموضوع وعدمه، ولا يعرض له المحمول بالجائز المعروض أصلا. مثاله أنك إذا قلت: كل ب أ أي وقتا وحالا لا دائما، فإن كان هذا السلب يجب دائما أو بالإيجاب يجب دائما، أو يتفق في البعض أن يوجد ويعدم، ولا يعرض له أ ألبتة، كذب في جميع ذلك أن كل ب أ، ولم يجب أن يصدق شيء من ذلك بعينه.

وليس يمكنك أن تجد سلبا واحدا يعم جميع هذه، فإن السلب لا يدخل فيه الإيجاب. ولا تجد أيضا إيجابا يقابل ذلك، لأن الإيجاب لا يكون مناقضا للإيجاب. والسلبان يعمهما شيء واحد. فعسى أن تحتال فتزيد في السلب فتقول ليس كل ب أ، وقتا بعينه لا دائما؛ بل إما بعضه أو بعضه لا ألبتة. فنقول الآن: إن المطلقة بالمعنى العام الموجبة الكلية، كقولنا: كل ب أ، يخرج عنهما شيئان: أحدهما بالضرورة بعض ب ليس أ، والثاني اتفاقا بعض ب ليس أ ألبتة. فإنه إذا كان الإيجاب دائما أو وقتا ما لا محالة فذلك داخل في المطلق العام، فيجب أن يكون البعض مسلوبا عنه دائما. وسلب أ عن البعض دائما ما وجد ذات ذلك الشخص لا يجب أن يكون ضروريا؛ بل يجوز أن يكون الممكن مسلوبا عن البعض دائما في مدة وجوده؛ بل الدائم السب أو الإيجاب الضروري ما دام دوامه بحسب طبيعة كلية الموضوع، لا بحسب شخص ما. فإن المسلوب عن شخص ما، دائما، قد يكون غير الضروري. فإذن هذا النقيض أيضا، وهو السلب دائما عن البعض مطلق؛ إذ قد يشتمل على الضروري وغير الضروري. فأما إن كان المطلق مأخوذا بحسب المعنى الخاص، فنقيضه سلب ذلك الإطلاق، وهو سلب الإطلاق الخاص لا السلب المطلق. فإن سلب الإطلاق قد يجوز أن يكون غير السلب المطلق، كما أن سلب الضرورة غير ضرورة السلب، وسلب الإمكان غير إمكان السلب. فيجوز أن يكون المطلق الموجب إنما هو كاذب، لا لإيجابه، بل لإطلاقه، إذ هو ضروري الإيجاب. فهذا يجوز أن يكون كاذبا، لأن الحق ضرورة السلب. ويجوز أن يكون كاذبا، لأن الحق إمكان سلب دائم في البعض.

وجميع هذا يشترك في سلب إطلاق الإيجاب، وإن لم يشترك في سلب المطلق الإيجاب، فيكون حينئذ نقيضه ليس كل ب بالإطلاق أ، بل هو بالضرورة موجب في البعض أو دائم السلب عن البعض. وهذا ليس سلبا مطلقا، بل سلب الإطلاق. وإن كانت الكلية سالبة مطلقة عامة فمقابلها أيضا جزئية موجبة دائمة الإيجاب في البعض على الوجه الذي يعم النحوين المذكورين. وأما إن كانت مطلقة خاصة فيقابلها أحد الأمور الثلاثة: إما ضرورة السلب في البعض، أو ضرورة الإيجاب، أو إيجاب دائم في البعض غير ضروري. وهذه الثلاثة لسنا نجد لها إيجابا واحدا تشترك فيه، كما كان يوجد هناك سلب واحد مشترك فيه. وأما الجزئية الموجبة كقولنا: بعض ب أ على الإطلاق العام فيشكل الأمر فيها. هل يقابلها الضروري والإمكان معا. فإن يشبه أن لا يصح سلب الممكن عن كل شخص منها سلبا دائما. فإن كان لا يصح، فيكون بعض الأشخاص يوجد فيها الممكن وبعضها لا يوجد فيها، فيدخل في المطلق ولا يناقضه، ويبقى الضروري هو الذي يقابله. وإن صح السلب، فيكون الدائم حينئذ يقابله، ويكون الدائم غير الضروري، ويكون الضروري ما لطبيعته يستحق أن يدوم سلبه عن كل شخص هو مسلوب عنه، والدائم ما يكون لطبيعته أو اتفاقا. وليس على المنطق أن يعرف هذا بالحقيقة من حيث هو منطقي. فلنأخذ أن مقابلة السلب الدائم، حتى إن كان لا دائم إلا ضروريا، فذاك، وإن كان دائم غيره فقد أتى بالنقيض والممكن. فإنه يشبه أن لا يشكل أنه لا يتفق وجوده لكل شخص دائما، كما كان يشكل عدمه. فإن العدم كأنه أليق بالمكان، فيكون النقيض هاهنا الدائم. فنقيض قولنا: بعض ب أ، ليس شيء من ب أ، ألبتة. ونقيض قولنا: ليس كل ب أ، أن كل ب أ دائما، على أن يفهم من الدائم ما فهمت. فإن كانتا مطلقتين بالمعنى الخاص لم يجب أن يكون مقابلهما شيء بعينه؛ بل كان الضروري الموافق في الكيف والدائم المخالف في الكيف، بعد أن يخالف في الكم، داخلين في نقيضه. وأما قولنا: كل ب أ بالضرورة، فنقيضه ليس بالضرورة كل ب أ. وإن وجد أو جوز أن يكون كل ب أ دائما ويلزمه، يمكن بالمعنى الأعم أن لا يكون كل ب أ. وقولنا: بالضرورة لا شيء من ب أ، فإن نقيضه الحقيقي ليس بالضرورة أي شيء من ب أ، إما بالإمكان أو بضرورة الإيجاب، فإن ذلك بالحقيقة إيجاب.

ويدخل في قولنا: يمكن أن يكون بعض ب أ، الإمكان الأعم، وقولنا: بالضرورة بعض ب أ، نقيضه: ليس بالضرورة ولا شيء من ب أ، ويلزمه يمكن أن لا يكون شيء من ب أ، الإمكان العام. وقولنا: بالضرورة ليس بعض ب أ، فإن نقيضه بالحقيقة أنه ليس بالضرورة ليس كل ب أ، ويلزمه يمكن أن يكون كل ب أ، الإمكان العام.

وأما في باب الإمكان، فإنا إذا قلنا: يمكن أن يكون كل ب أ، فنقيضه ليس يمكن أن يكون كل ب أ، بل يجب أو يمتنع أن يكون مطلقا على حسب أحوال الممكن، ولا يلزمه بالضرورة ليس كل ب أ على ما ظن. فإن ذلك في سلب الممكن الأعم. وقولنا: يمكن أن لا يكون شيء من ب أ، نقيضه: ليس يمكن أن لا يكون كل ب أ، بل يجب أو يمتنع أو بالإطلاق على حسب أحوال الممكن. ولا يلزم بعينه إيجابا في البعض، ولا يوجد لأصناف ما يصدق مع كذب الممكنة الكلية شيء واحد يعمها، وعلى هذا فقس في الجزئيتين.

الفصل السادس

(و) فصل في حد القياس المطلق العام

قد عرفت إذن المقدمة والمقول على الكل إيجابا وسلبا، والجهات والتناقض فيها. وكما أن القياس من حيث هو قياس يشترك فيه البرهاني والجدلي وغير ذلك، فكذلك المقدمة من حيث هي مقدمة؛ بل إنما تكون المقدمة برهانية وجدلية وغير ذلك بفروق أخرى بعد كونها مقدمة. فالبرهانية تكون أحد جزأي التناقض ليس أيهما اتفق؛ بل الحق منهما، مثل الأولية أو المحسوسة، والمستندة إلى الأولية والمحسوسة أو شيء آخر إن كان يجري مجرى ذلك. وهذه لا تكون إلا واحدة. وأما الجدلية فإنها تكون للمجيب ما هو مشهور ومحمود وربما كان المتقابلان معا مشهورين، فكان كل واحد منهما بالقوة للمجيب مقدمة جدلية. فكأن القياس إذا أراد أن ينصر وضعا وانتفع بأحد المتقابلين استعمله، ثم إذا أراد أن ينصر مقابله

وانتفع بالمقابل الثاني أخذه واستعمله. وأما بحسب وضع واحد فيتعين له مشهور واحد.

وأما السائل فإنما ينتفع بما يتسلمه من المجيب. ولا يتعين ما يتسلمه من المجيب. وربما بدأ فاستعمل مشهورا، وإن لم يتسلم من المجيب. وكان حينئذ حكم المشهورين المتقابلين للسائل على ما هو للمجيب، في أنه يُنتفع بالطرفين جميعا. وأما الذي يكتسبه بالتسلم ففي أكثر الأمر إنما ينتفع بأحد النقيضين بعينه إذا نحا نحو إنتاج مقابل ما ينصره المجيب على الاستقامة. وقد ينتفع بالثاني في إنتاج خلف عليه. وربما أمكن أن ينتج من كليهما مقابل ما ينصره المجيب، وذلك لأنه لو كان مثلا ينتج: أن كل إنسان حيوان، من تسلميه: أن كل إنسان حساس، وكل حساس حيوان، ثم يسلم له: أن كل إنسان عديم الحس، وسلم أيضا: وكل عديم الحس حيوان، أمكنه أن ينتج ذلك بعينه.

فالمقدمة البرهانية تخالف الجدلية بأنها واحدة بعينها من طرفي النقيض دون الأخرى، وأن نقيضها لا يكون مقدمة لقياس برهاني ألبتة ينتج ما أنتجه الأول بعينه ولا لنتيجة أخرى، كما كان المحمودان المتقابلان يكونان مقدمتين للقياس الجدلي؛ إذا كان أي طرفا النقيض تسلمه، مقدمة للقياس الجدلي. لأن البرهانية لا تثير برهانية ألبتة بسبب التسليم أو المنع فإنها لا يُلتفت فيها إلى التسليم ألبتة. وهذه الفصول كلها واردة بعد كون المقدمة مقدمة. فإن كونها مقدمة غير كونها مقدمة برهانية أو جدلية. وإنما هي جزء القياس المطلق من حيث هي مقدمة، لا من حيث هي مقدمة برهانية أو جدلية. فالنظر في صورة القياس والمقدمة مما يجب أن يقدم على النظر في مادتهما. وإذا النظر في الشيء يتبع النظر فيما يشبهه، وليس به أو يُرجع إليه في قوته. وليس أن نعلم الشيء نفسه يكون في صناعة، وأن نعلم ما يشبهه يكون في صناعة أخرى. فالأمور التي تحكي القياس، لأجل الصورة لا لأجل المادة، ويُرجع إليها من جهة الصورة، وأنحاء الغلط الذي يقع في القياس من جهة الصورة. والعوارض التي تلزم القياس من جهة الصورة حقها أن تذكر في هذا الفن. فحري أن نتكلم في هذا الفن في الاستقراء، والمثال، والضمير، من جهة الصورة؛ ونتكلم أيضا في تركيب القياس، وتحليله، وفي الأمور التي تشبه القياسات، وفي

البيان الدوري، وعكس القياس، وانعكاس القياس بسبب النتيجة، وارتداد الخلف إلى المستقيم والمستقيم إلى الخلف. فتبين من حال النظر في كل باب منها أنه نظر في أمر يتعلق بصورة القياس. فإذا استعملنا الكلام في ذلك، انتقلنا إلى بيان أحوال مادة مادة. وأما الحدود فإنها الأجزاء الذاتية للمقدمات إذا حل عنها الجزء الرابط، فيبقى في الحمليات الشيء الذي هو الموضوع، والشيء الذي هو المحمول. وأما السور والجهة فدواخل. وأما الرابطة فذاتية للمقدمة حتى تكون مقدمة، ولكنها تبطل عند الانحلال، ولا يكون ما تنحل إليه المقدمة ما يبطل عند الانحلال، فلا يكون حدا للمنحل، فإن الحد هو ما تنحل إليه المقدمة. وفي الشرطيات إذا أسقطت حروف الشرطيات والجزاء وحروف العناد التي بها الارتباط بقي المقدم والتالي. وسميت هذه حدودا لأنها أطراف للنسبة تشبيها بالحدود التي في نسب الرياضيين.

وأما القياس فهو قول ما إذا ما وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من تلك الأشياء الموضوعة بذاتها لا بالعرض شيء آخر غيرها من الاضطرار. فالقول هاهنا كالجنس للقياس. فينبغي أن ينظر أنه جنس للقياس المعقول المتصور في النفس، أو جنس للقياس المقول. فنقول: إن القياس يقال بالتشابه على الشيئين، فيقال قياس للأفكار المؤلفة تأليفا ما في النفس فتؤدي إلى تصديق في النفس بشيء آخر، ويقال قياس للقول المؤلف من قضايا يلزم عنها غيرها، وليس من حسي هو قول مسموع فقط، فإن الأقوال المسموعة لا يلزم عنها قول آخر ألبتة. فإن اللفظ لا يجب أن يتبعه لفظ آخر أو لا يتبعه، ولكن من حيث هو قول مسموع دال على معنى معقول، وليس من حيث هو قول مسموع دال على معنى معقول، على أن يكون قولا مسموعا هذا السماع؛ بل لأنه قول مسموع فقط على الإطلاق غير مخصص بلغة دون لغة. فإنه لا يصح أن يكون اللازم أو الملزوم ما تدل به لغة دون لغة؛ بل على الإطلاق أي لغة كانت. ومعنى اللازم أن يكون ذلك اللفظ يجب الإقرار بمعناه. وكما أن القياس يقال على هذين، فالقول الذي هو كالجنس للقياس يقال على هذين. فالقياس المسموع على الوجه الذي قلناه، جنسه القول المسموع، ولقياس المعقول جنسه القول بمعنى المعقول. لكن القياس المعقول قد يكفينا وحده في تحصيل الغرض الذي في القياس، إذا كان المطلوب برهانيا. وأما في الجدل

والخطابة والسوفسطائية والشعر؛ فإن القياس المسموع لا يستغني عنه في إفادة الغرض الذي في كل واحد منها، وكذا في الامتحانات التي تستعمل، وسنذكرها في مواضعها. فهذا معنى القول المأخوذ في جنس القياس.

وأما قوله: إذا وضعت فيه أشياء، يعني: إذا سلمت الأشياء التي فيه، وليس يعني: أن تكون بنفسها مسلمة؛ بل وإن كانت عندك منكرة أو في نفس الأمور، لكنها إذا سلمتها لزم عنها غيرها. وهذا يعم البرهاني والجدلي والخطابي والسوفسطائي والشعري وقياس الخلف. فإن القياس الجدلي إنما لا يوجب الحق حيث لا يوجب، لأن مقدماته تكون في نفسها غير حق، لكنها مع ذلك إذا سلمت يلزم عنها ما يلزم. والسوفسطائي الذي فيه اشتراك الاسم فإنه يوهم مع ذلك تصورا لذلك الاسم على أنه معنى، فإذا سلم ما فيه على الوجه الذي يأخذه السوفسطائي لزمت منه النتيجة. مثال ذلك: إذا قال السوفسطائي: الماء له عين، وكل ما له عين يبصر، فالماء يبصر فإن هذه المقدمات إذا سلمتها على نحو ما أخذ، لزم المطلوب بها؛ إذ لا يخلو حينئذ من وجهين: إما أن يعني بقوله: إن الماء له عين، عين الينبوع، أو عين الحدقة؛ أو يعني بقوله: إن له عينا، أن له شيئا يسمى عينا. فإذا سلمت المقدمات على أي الوجوه كان، حتى كان كأنك تقول: إن الماء له عين ينبوع، وكل ما له عين ينبوع فإنه يبصر، أو الماء له عين حدقة، وكل ما له عين حدقة فهو يبصر، أو الماء له "ما يسمى عينا"، وكل ما له "ما يسمى عينا" فهو يبصر. فإنك إذا سلمت هذه، وإن كانت كاذبة، لزمت النتيجة. فأما أن تخالف في التسليم، لم يكن ما نقوله قياسا؛ أعني إذا لم يكن الأوسط عينا بمعنى واحد، لم يكن ما قاله قياسا ألبتة، وإن سلمتها، لأنها لا يلزم من تسليمها - والأوسط مختلف - شيء. وأمثال هذه القرائن الغير المنتجة، فإنها ليست بقياسات سوفسطائية، بل هي قياسات سوفسطائية. ومعنى هذا أنها ليست في أنفسها قياسات، ثم تنسب إلى السوفسطائي، أي ليس إذا سلم ما فيها - وإن كان على سبيل اللفظ - يلزم عنها المطلوب. كما أن أشياء في أنفسها قياسات ثم تنسب إلى الجدليين، فيكون كونها سوفسطائية وجدلية مخصصات لها بعد كونها قياسات. ومن شرطها أنك إذا سلمت ما قيل فيها، لزم عنها غيرها. فأما لم يكن هكذا فليس قياسا ألبتة، حتى تخصص بأنها قياسات

سوفسطائية، لكنها قياسات سوفسطائية عادة نحو ما نقول: إن هذا إنسان مائت، ونقول: هذه فضة زيف، ويعنى بها أنها أشياء شبهت بالقياسات، فيقال لها قياسات مشبهية مجازا واستعارة، كما يقال: حيوان مصَوُر وإنسان مصنوع.

والنظر في معرفة كل شيء على وجهين: أحدهما في أن نعرفه، والثاني أن نعرف ما يشبهه، وليس هو. فالنظر في كلا وجهي القياس السوفسطائي نظر منطقي. وأما القياس الشعري فإنه وإن كان لا يحاول إيقاع التصديق، بل التخيل، فإنه يرى أنه يوقع التصديق، ولا يُعترف به من حيث هو شِعر أنه كذب، وهو يستعمل مقدماته على أنها مسلمة. مثلا إذا قال: فلان قمر لأنه حسن، فإنه يقيس هكذا: فلان وسيم، وكل وسيم قمر، ففلان قمر. فهذا القول أيضا إذا سلم ما فيه، لزم عنه قول. لكن الشاعر ليس يريد في باطنه أن يعتقد هذا اللازم، وإن كان يظهر أنه يريده من حيث هو شاعر؛ بل قصده أن يُخيل بها اللازم استحسانا من النفس للمدوح، كما إذا قال: إن الورد سرم بغل قائم في وسطه روث، فكأنه يحاول أن يقول: فكل ما هو سُرم بغل بهذه الصفة فهو نَجِسٌ قَذِرٌ. فإن قوله، وإن كان قياسا، أي إذا سلمت مقدماته لزم عنها المطلوب؛ فإنه ليس يروم بيان صحة اعتقاد هذا الرأي بقوله، بل يريد أن تتقزز النفس عن المقول فيه تخيلا. فقد بان أن قولنا: إذا وضعت فيه أشياء، يشتمل على جميع هذه. وكما أن الحملي يسلم، فكذلك الشرطي يسلم؛ وكما أنه يكون قول مركب من حمليات فيلزم عنه قول آخر. فكذلك قد يكون قول مركب من شرطيات ساذجة أو مخلوطة يلزم عنه قول آخر. فهذه أمور ستعلمها في مواضعها. فلم يحسن من ظن أن قولنا: إذا وضعت فيه أشياء، إنما هي الأشياء المحمولة دون الشرطية. وإنما قال: أشياء، ولم يقل: شيء واحد، فرقا بين القياس وبين ما يلزم عن مقدمة واحدة كالعكس المستقيم والمنسوب إلى النقيض وما أشبه ذلك. فإنك ستعلم أن القياس لا يصح أن يكون من حد واحد؛ ولا من مقدمة واحدة، بل إنما يكون من أقوال أكثر من واحدة، إما اثنتان إذا كان القياس بسيطا، أو أكثر من ذلك إذا كان القياس مركبا. ولما كان معنى قوله: إذا وضعت فيه أشياء، هو: إذا سلمت فيه أشياء، كانت الأشياء هي القضايا لا محالة؛ لأن التسليم لا يقع إلا للقضايا.

ولا يجوز أن يقال: إن القياس قول إذا وضعت فيه مقدمات. ومن قال هذا فقد أخطأ في التحديد. وذلك لأنه يكون قد أخذ القياس في حد نفسه، لأن المقدمة إنما تحد بأنها قضية هي جزء قياس، فكأنه يقول: إن القياس قول إذا وضع فيه قضايا هي أجزاء قياس. ويعرض ما عرض لبعض مغفليهم في أمر الجنس والنوع. ولكن يجب أن يؤخذ في حده قضايا أو أشياء من غير أن توجد مقدمة. ومعنى قوله: إذا وضعت فيه أشياء، هو أنك إذا سلمت ما فيه من الأشياء التي هي القضايا. وليس معنى هذا أن يكون القياس شيئا، وما يوضع فيه شيئا خارجا عنه؛ بل ما يوضع فيه، هو ما يلتئم منه القياس، فهو منه على أنه جزء له منه يلتئم. وليس معنى قوله: إذا وضعت فيه أشياء، هو أنك إذا سلمت أشياء مما فيه، بل معنى ذلك: إذا سلمت الأشياء التي فيه كلها، التي منها تأليفه. وقولنا: لزم من تلك الأشياء الموضوعة، معناه: من تلك الأشياء الموضوعة على ما فيه من حيث هي موضوعة فيه. وذلك لأن اللازم ليس عن تلك المقدمات التي هي مادة التأليف كيف كانت؛ بل منها ومن التأليف فيها وهو نحو كونها في ذلك القول. فيكون كأنه قال: لزم من تلك الأشياء الموضوعة فيه من حيث هي موضوعة فيه وضعها. وقوله: بذاتها، أي أن تلك الموضوعات لا يحتاج في أن يلزم عنها ما يلزم إلى أن يقترن بها شيء يتم بذلك لزوم ما يلزم عنها سواء كان معقولا أو مصرحا به. فإنك إذا قلت: ج مساو لـ ب، وب مساو لـ د، فـ ج مساو لـ د. إنما يكون تم لك هذا بأن استشعرت أن ج مساو لمساوي د، ومساويات المتساويات مُساوية. فليس هذا القول قياسا على وجهه. ومثل قول القائل: فلان يطوف في الليل فهو متلصص. فإن هذا القول ليس قياسا بالفعل، ولا يلزم عنه كونه متلصصا بذاته، بل بتسلم شيء آخر معه، وهو أن يسلم أن كل طائف بالليل متلصص. وكقول القائل: حفظ السُّنة، ضد إهمال أمر السنة، لكن حفظ السنة ليس شرا، فإهمالها شر، فإذن حفظ السنة خير. فإن هذا لا يلزم عن هذا القول، ومما وضع فيه بذاته، بل عن مقدمة، محذوفة إن كل ما هو غير شر ويضاد الشر فهو خير.

وكمن يقول: إنك تقول: إن النهار موجود، لكن النهار موجود، فأنت إذن صادق. فقد حذف هاهنا، وكل من يقول قولا يكون عليه الوجود فهو صادق. وأشباه هذه كثيرة. واعلم أن معنى اللزوم هو أنك إذا سلمت تلك، يجب أن تسلم

هذا القول الآخر، ليس أنه يجب أن يكون صادقا، ولا أن اللزوم يكون بيننا بنفسه عنها. فإن قولنا: كذا يلزم عن كذا، أعم من قولنا: كذا بيّن اللزوم عن كذا. فكذلك هذا الحد يتناول القياسات البينة اللزوم، وما ليس إلزامها، بِبَيّن. وإذا قال: يلزم، فقد فارق الاستقراء والمثال والعلامة، وما أشبه ذلك. فإن تلك إذا سلمت مقدماتها، لا يلزم عنها شيء باضطرار. وقولنا: لا بالعرض، نعني به أن لا يكون إنما لزم اللازم بسبب مقدمة أخرى لم تورد، ليس حالها حال المحذوف أصلا. فلا بد الذي يحتاج أن تتمم به المقدمات الموضوعة بأن يضاف إليها. فذلك قد أورد ما يفضل عنه؛ بل هي مقدمة تركت هي وأخذ بدلها ما هو في قوتها فيلزم اللازم بسبب تلك التي حذفت بالذات وبسبب هذه بالعرض، لا عن ذاتها؛ كمن يقول: الدليل على أن جزء الجوهر جوهر، هو أن جزء الجوهر جوهر. وهذا لازم عن هذا القول لا محالة، فإنه لا يكون ما قيل مسلما إلا وهذا لازم. لكن ليس يلزم عنه لذاته؛ بل إنما يلزم عن مقدمة أخرى يجب أ، تقرن بالأولى، وتلك الأخرى هي أن ما يوجب رفعه رفع الجوهر فهو جوهر لكن قوة المذكور أن ما ليس بجوهر لا يوجب رفعه رفع الجوهر هي في قوة هذه المقدمة.

وأما ما كان من الأقوال فيه فصل، لا يحتاج إليه في أن يلزم، وما يلزم الجملة لا يحتاج أن ينفصل عنها. وذلك لأنها من حيث هي تلك الجملة لا يلزم عنها الشيء الذي يلزم، لا وحدها، ولا مع غيرها، ولا يتعين؛ بل يلزم عن بعض أجزائها، فلا يحتاج أن نفرق بينها وبين القياس، فإنها لم تشركه في شيء. وقولنا: شيء ما، قالوا: إن المراد به شيء واحد. وربما لم يذكر شيء ما. ولكن ليس يكون القياس قياسا بأن يكون اللازم عنه واحدا أو كثيرا، فلو كان هاهنا قول، ويلزم عنه أقوال متلازمة أو متكافئة، ما كنا نبخل أن نعطيها اسم القياس. كان المراد في هذه الزيادة شيء، إن لم يفهم من هذه الزيادة، كان هذا الحد مطابقا لأشياء لا تسمى قياسا. مثال ذلك: إنه إذا قيل: ليس شيء من ج ب، وبعض ب أ، فإنه قد يلزم منه أن بعض أ ليس ج. وستعلم بعد، أن الأمر على هذه الصورة. وقد منعوا أن يكون هذا قياسا، وإن كان يلزم عن وضع ما وضع فيها لذاتها قول آخر. ومعنى قولنا يلزم ما علمت، لا أنه يلزم بين اللزوم. فإذن ليس هذا قياسا.

وهذا الحد إن ترك على ظاهره يتناوله، فقد وجب من هذا أن يبحث عن فصل في هذا الحد يصير به غير مشارك له، ولا يوجد إلا في هذا الموضع. فقوله: شيء ما، أي شيء محدود، ويكون ذلك محدودا موضوعا محصلا عند الذهن. أو أشياء كذلك إن كانت. ويكون هذا القول، إذا وضع فيه أشياء، يوجب ذلك الشيء المحدود. فإذا كان كذلك، فقد يتعين نسبة ما للقياس إلى اللازم. وإنما قالوا: إن قولنا: ليس شيء من ج ب، وبعض ب آ ليس قياسا، لما وجدوه ليس يلزم عنه الشيء المحدود. وإما كيف كان هذا الشيء المحدود، فإنا حين نريد هذا التأليف نزيفه على أنا جعلنا السالبة صغرى والجزئية كبرى.

فإذا جعلنا إحدى المقدمتين صغرى والجزئية كبرى فقد عين آ محمولا وج موضوعا. فلما لم يلزم عنه شيء ما حددناه وعيناه على نسبة ما لزومه من غيره، لم يكن قولا إذا سلمت فيه أشياء لزم عنها شيء ما محدود الذي له نسبة إليه بصفة محدودة كون غيره كذلك، فلم يكن قياسا دون غيره قياس.

فإن قال قائل: فيجب أن يكون كثير مما هي قياسات تصير غير قياسات إذا لم تنتج ما يريده. فنقول: أولا، إنها تكون قياسات بالقياس إلى ما تنتجه، وغير قياسات بالقياس إلى ما لا تنتجه. وأما ثانيا، فإنا لسنا نقول: إنه إذا لم ينتج أي شيء اتفق مما لا يريده لم يكن في نفسه قياسا، بل إذا كان لا ينتج شيئا ما له معه نسبة معينة على ما سنصف بعد. وليس إذا كان لا ينتج شيئا فرض، فليس ينتج شيئا له معه تلك النسبة، ولم يكن قياسا لأنه ينتج شيئا، بل لأنه ينتج شيئا معينا. فإذا كان كونه لا ينتج أمرا فرض مما لا يرفع عنه أنه يلزم عنه شيء ما الذي نعنيه، فلا يرفع عنه أنه قياس.

ثم لا مانع يمنع من أن يقال: إن من القياسات ما هو قياس على مطلوب غير محدود، ومنه ما هو قياس على مطلوب محدود، بعد أن نعلم أنا حيث نقول في هذا الكتاب: إن كذا قياس، فإنما نعني هذا الأخير. فلا يكون اسم القياس لهذا الأخير من الجهة التي يشارك فيها الأول؛ بل من جهة جملة مشاركته وخصوصيته. على أن القياس إنما هو قياس لأجل شيء، والحجة حجته على شيء. وليس من أن المتعلم أن يبحث عن التأليفات حتى كيف يتفق أن تنتج؛ بل من شأنه أن يحصل مطلوبا فينظر هل يصح أو لا يصح ويجعل القياس مسوقا إليه، فيكون كل قياس إنما يطلب لشيء ما محدود. وقولنا: آخر غيرها، يعنى بهذا أن لا تكون النتيجة قد

كانت في نفسها إحدى ما سلم. فإن ذلك إن كان مسلما فما كان يحتاج أن يقاس ليلزم تسليمه؛ بل كل قول هو بهذه الصفة فليس بقياس. ويشترك الحملي والشرطي في هذا. وقوله: بالاضطرار، أي دائما، ليس في مادة دون مادة. فإنا إن قلنا: ليس أحد من الناس بفرس، وكل فرس صهال، فأوردنا محمولا مساويا للأوسط، لزم في هذه المادة وكل مادة يشاركها في صورة المساواة والانعكاس أنه ليس أحد من الناس بصاهل. ولكن ليس يلزم مثل هذا عن كل تأليف من صغرى سالبة وكبرى كلية موجبة دائما، فليس هذا التأليف قياسا.

وليس يعجبني قول من يقول: إن قوله اضطرارا، ليفرق بين القياس وبين الاستقراء والمثال. وذلك أن تلك لا يلزم عنها شيء، لا دائما ولا غير دائم. فإن مقدمات الاستقراء إذا سلمت لا يلزم عنها شيء ألبتة، ولا المثال إذا سلم. لكن المثال الذي أوردناه، إذا سلمت المقدمات التي فيه، لزم عنه الشيء بشرط في المادة، وليس اضطرارا عن هيئة الصورة التي للتأليف. فتكون القرائن الغير منتجة يلزم عنها أشياء في مواد لها حال وشرط، ولا يلزم في غيرها من المواد؛ فيكون قد يلزم عنها شيء ولكن لا دائما. والاستقراء والتمثيل[1] لا يلزمن منهما في مادة من المواد شيء ألبتة، حتى يكون يلزم عنها شيء، ولكن اضطرارا، أي ليس دائما كما ظنوا.

الفصل السابع

فصل في شكوك تعرض في حد القياس المذكور وحلها

لكن قد يلحق هذا الذي قيل شكوك: منها إن اللوازم قد لا تكون اضطرارية، بل تكون ممكنة، ويكون القياس قياسا. ومنها أن القياسات الجدلية قياسات، وليس ما يلزم عنها يلزم بالضرورة، بل في غالب الظن. والخطابيات ليس ما يلزم عنها

(١) التمثيل: - إنما يكون بأن يعلم أولاً أن شيئاً موجود لأمر ما جزئي، فينتقل الإنسان من ذلك الأمر إلى أمر ما آخر جزئي شبيه بالأول فيحكم به عليه إذا كان الأمران الجزئيان يعمهما المعنى الكلي الذي من جهته وجد الحكم في ذلك الجزئي الأول، وكان وجود ذلك الحكم في الأول أظهر وأعرف والثاني أخص.

اضطرارا. وأيضا فإن القياسات الشرطية قد تكون النتيجة فيها شيئا مما في المقدمات. فإنك إذا قلت: إن كانت الشمس طالعة فالنهار إذن موجود، فيكون اللازم مما وضع في المقدمات، وقد جعلت القياس الشرطي داخلا في هذا الحد. وكذلك إذا قلت: إما أن تكون الحركة موجودة أو لا تكون موجودة، لكن الحركة موجودة، فينتج نقيض التالي وهو عين المقول في الاستثناء؛ وذلك لأنك إذا قلت: إن الحركة موجودة، أنتج فالحركة موجودة. وأشنع من هذا مثال آخر: إنه إن كانت الحركة موجودة، فالحركة موجودة، لكن الحركة موجودة، فالحركة موجودة. وقالوا أيضا: إن هاهنا مقاييس توجب النتيجة عن قول واحد كقول القائل: فلان يتحرك، فهو إذن حي، ولما كان عبد الله يكتب، فهو إذن يحرك يده.

فأما الشك الأول فينحل بأن يتذكر ما قلناه: إنه ليس معنى قلنا: يلزم اضطراريا، أن اللازم في نفسه يكون قولاً اضطراريا؛ بل إن لزومه عن القياس يكون اضطرارا، وإن كان في نفسه كذبا، أو حقا ضروريا، أو ممكنا غير ضروري. فإن الباطل والممكن قد يلزم اضطرارا عن شيء إذا سلم، ويكون في نفسه غير اضطراري.

وأما الشك الثاني فقد قيل: إنه عني باللازم ما كان لازما بالحقيقة، أو على سبيل الإقناع. وليس كذلك، فإن اللازم عني به المفهوم من اللازم حقيقة لا مجازا. ومع ذلك فإن الشك منحل، لأن ما كان من القياسات الجدلية وغيرها قياسات فإن ما فيها إذا سلم لزم عنه النتيجة اضطرارا، إنما يكون مشكوكا فيها، لأن تلك المقدمات يكون مشكوكا في أمرها. فأما كون القياس قولا إذا سلم ما فيه لزم اللازم اضطرارا، فهو أمر مشترك للجميع.

وأما الشك الثالث فينحل بأن يعرف قوله: "لزم عنها غيرها" معناه غير المسلمات. والمسلمات[1] هي التي يكون فيها صدق أو كذب. ولم يكن قولنا:

---

(١) هي قضايا تسلم من الخصم فيبنى عليها الكلام لدفعه كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه، وهي تندرج تحت قسم الغير يقينيات كما أشار إلى ذلك الكاتب في الشمسية مع شرحها للقطب، ص١٦٨ فقال: وأما غير اليقينيات فست.
- مشهورات وهي قضايا يحكم بها لاعتراف جميع الناس بها لمصلحة عامة أو رأفة وحمية أو انفعالات من عادات وشرائع وآداب، والفرق بينها وبين الأوليات أن الإنسان لو خلا
=

"فالنهار موجود" مسلما في نفسه، أو متعرضا لأن يكون في نفسه حقا أو باطلا؛ بل كان المسلم شيئا هو جزء منه. فإن قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، هو بجملته مسلم واحد، ولا تسليم فيه لأحد جزأين الآن، فربما كان كل واحد منهما غير مسلم لو انفرد. حتى إذا قلت: إن كان الإنسان حجرا فهو جماد، ولا واحد من هذين بمسلم، والمقدمة مسلمة، لأن التسليم هاهنا يتناول حال النسبة بين القولين، كما أن الصدق يتناوله؛ فإن لفظ الشرط والجزاء قد حرف القضيتين عن أن

=

ونفسه مع قطع النظر عما وراء عقله، لم يحكم بها بخلاف الأوليات، كقولنا الظلم قبيح والعدل حسن، وكشف العورة مذموم، ومراعاة الضعفاء محمودة، ومن هذه ما يكون صادقا وما يكون كاذبا، ولكل قوم مشهورات، وأهل كل صناعة بحسبها.

- ومسلمات وهي قضايا تسلم من الخصم فيبنى عليها الكلام لدفعه كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه.

- والقياس المؤلف من هذين يسمى جدلا والغرض منه إقناع القاصر عن إدراك البرهان وإلزام الخصم.

- ومقبولات وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه إما لأمر سماوي أو لمزيد عقل ودين كالمأخوذات من أهل العلم والزهد.

- ومظنونات وهي قضايا يحكم بها اتباعا للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق.

- والقياس المؤلف من هذين يسمى خطابة، والغرض منه ترغيب السامع فيما ينفعه من تهذيب الأخلاق وأمر الدين.

- ومخيلات وهي قضايا إذا أوردت على النفس أثرت فيها تأثيرا عجيبا من قبض وبسط كقولهم الخمر ياقوتة سيالة، والعسل مرة مهوعة.

- والقياس المؤلف منها يسمى شعرا، والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير، ويروجه الوزن والصوت الطيب.

- ووهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة، كقولنا كل موجود مشار إليه، ووراء العالم فضاء لا نهاية له، ولولا دفع العقل والشرائع لكانت من الأوليات، وعرف كذب الوهم لموافقته العقل في مقدمات القياس الناتج لنقيض حكمه، وإنكاره ونفيه عند الوصول إلى النتيجة.

- والقياس المؤلف منها يسمى سفسطة، والغرض منه إفحام الخصم وتغليطه. اهـ.

يكونا قضيتين، ويكون فيهما صدق أو كذب، ووضع أو تسليم. ولذلك إذا قلت: إن كانت الشمس طالعة، لم يكن لا صدق ولا كذب. وكذلك إذا قلت: فيكون النهار موجودا، مع الفاء وحرف الجزاء، لم يكن صدقا ولا كذبا. فلم يكن شيء منهما مسلما أو غير مسلم. وإن كان إذا أفردت كل واحد منهما كان صدقا أو كذبا، وأعرض لتسليم أو غير تسليم. وكذلك إذا قلت: هذا إما كذا وإما كذا، صار الصدق المسلم هو جملة غير الأجزاء. فإذن النتيجه غير الأمور المسلمه.

وأما الشك الآخر، وهو أن نقول: إن كانت الحركة موجودة، فالحركة موجودة، لكن الحركة موجودة، فالحركة موجودة، فإن هذا الشك ينحل من وجوه: أحدها: أن هذا القول ليس بقياس ألبتة، فإن القياس هو ما يفيد زيادة تسليم، وهذا ليس يفيد شيئا. وليس كل ما يلزم عنه شيء هو قياس كيف كان؛ بل ما يلزم عنه شيء مستفاد تسليمه، ولم يكن مسلما من جملة ما يسلم موضوعا في جملة ما وضع. فإذا لم يكن هذا قياسا، لم يجب أن نقول: إن شيئا هو قياس، وقد لزم منه لازم ليس غير الموضوع. والثاني: أن المسلم أيضا ليس هو النتيجة، فإن المسلم هو: "لكن الحركة موجودة" مقرونا بلفظة لكن. وكذلك قولك: "فالحركة موجودة" مقرونة بالفاء الواصلة، وفيما وُضِع نتيجة وهي: أن الحركة موجودة. وهذا جزء من المسلم لا المسلم. والدليل على ذلك إن قائلا إن قال: إن الحركة موجودة، ولم يكن على سبيل العطف الذي يدل على الاستثناء، حتى يكون كأنه قال: وصادق مع ذلك إن الحركة موجودة حتى تكون الحركة موجودة كموضوع، وقد حمل عليه، وصداق مع ذلك لم يلزم عن القولين شيء. فإن لزم، فمع الاستشعار بأن هذا مستثنى، فبكون أن الحركة موجودة، يجعل في الذهن جزءا من قضية محمولها الاستثناء، فحينئذ يلزم ما يلزم. وهكذا الحال في المثال الذي أورد للمنفصل، وقد تكلف له أنواع من الجواب.

لكن الحق أن هذا ليس بقياس. لست أقول: إن المقدمة المنفصلة إلى إيجاب وسلب لا تكون قياسية، فإنها تدخل في القياسات. لكني أقول: إن استعمالها على أن يقرن بها استثناء النقيض، وعلى ما قيل في الشك، ليس يؤدي إلى قياس. فإنه لما قال: إما أن تكون الحركة موجودة، أو لا تكون فقد ساق هذا الكلام إلى أن يبين به

أمرا مجهولا، أو يلزم أمرا منكرا لا يقتربه. فلما قال: لكن الحركة موجودة، وجعل هذا جزءا من القياس ليبين به أن الحركة موجودة، لم يكن هذا قياسا، لأنه كان المطلوب فيه قد بان وسلم، قبل عقد القياس عليه. فإن كان القياس إنما هو لاستبانة شيء، فقد كان مستغنى عنه؛ وإن كان لإلزام شيء منكر، فالمخاطب لا يسلم أن الحركة موجودة ليستثني بها، فإذا لم يسلم ذلك لم ينعقد عليه من هذا قياس. ومع ذلك فإنه إذا لم ينح نحو سلب صريح، بل إلى جهة من جهات العدول، كانت حينئذ النتيجة غير التي ذكر، بل إن الحركة ليست غير موجودة. وهذه ليست هي أن الحركة موجودة، ولو كان يلزمها، فإن اللوازم كلها أغيار في المعنى، كما قد علمت مرارا.

وأما الأمثلة الأخرى فإنما تتم بمقدمات محذوفة لفظا معقولة الثبوت عقلا، قد حذف في واحد منها "أن كل متحرك حي"، وفي الآخر "وكل ما كان السراج موجودا فالضوء موجود" وهي الشرطية، وفي الثالث "كل كاتب يحرك يده". فقد وقفت على جحد القياس، فاعلم الآن أن من القياسات ما هي كاملة وهي التي تظهر لصورتها لزوم تسليم النتيجة عنها، ومنها ما هي غير كاملة وهي التي لا يكون لزوم عنها بيننا، وإنما يلزم بتغيير يلحقها ترجع به إلى الكاملة، يكون لذلك التغيير لها في نفسها وحدودها، لا في شيء آخر يدخل عليها. ويكون ذلك التغيير لها ما يلزم صدقه مع صدق ما يسلم فيها.

الباب الثالث عشر

الفصل الأول

(أ) فصل في عكس المقدمات على الإطلاق

قد جرت العادة بأن يُعرف أولا حالُ عكس المقدمات[١]، حتى إذا وُقف عليها سهُل الأمر في معرفة القياسات التي ليست بكاملة. ومعنى العكس هو تصيير الموضوع محمولا، والمحمول موضوعا، مع بقاء الكيفية والصدق على حاله. والقضية المنعكسة هي التي تقبل هذا العكس. فالسالبة الكلية من المطلق إذا أخذت بحسب ما يفهم في التعارف من قول القائل: "لا شيء من ج ب" وهي المستعملة في العلوم فإنها تنعكس. وإن أخذت على ما يجب في نفس الأمر فإنها تنعكس. فأما والمفهوم من "لا شيء من ج ب، أنه: ولا واحد من الموصوفات بأنها ج بالفعل، محمولا عليه ب، مع استشعار ما دام موصوفا بج من، غير منع، أن يكون ما دام موجوداً بذاته؛ بل مع تجويز أن يكون مع ذلك ما دام ذاته موجودا فليس ب، فينعكس. وذلك إن كان قولنا: لا شيء من ج بَ، معناه أنه لا شيء مما يوصف بج

---

(١) العكس هو أن يصير الموضوع محمولاً. والمحمول موضوعًا مع بقاء السلب. والإيجاب بحاله والتصديق والتكذيب بحاله، والموجبة الكلية لا تنعكس كليةً إذ يصدق قولنا: كل إنسان حيوان.

ولا يصدق كل حيوان إنسان بل تنعكس جزئيةً لأننا إذا قلنا: كل إنسان حيوان يصدق بعض الحيوان إنسان، فإنا نجد شيئًا موصوفًا بالإنسان والحيوان فيكون بعض الحيوان إنسانًا.

والموجبة الجزئية أيضًا تنعكس جزئيةً بهذه الحجة. والسالبة الكلية تنعكس سالبةً كليةً، وذلك بين بنفسه لأنه إذا صدق لا شيء من الإنسان بحجر، صدق لا شيء من الحجر بإنسان.

والسالبة الجزئية لا عكس لها لزومًا، فإنه يصدق بعض الحيوان ليس بإنسان، ولا يصدق عكسه.

يوصف، مع الوصف بج، أنه بَ. فمنه ما يدوم وصفه بج، فيدوم سلب بَ عنه؛ ومنه ما لا يدوم وصفه بج، ويدوم سلب بَ عنه ما دام؛ ومنه ما لا يدوم له أحد الأمرين. فإذا كان حقا أن كل واحد مما يوصف بج كيف كان يسلب بَ عنه دائما ما دام ذاته موجودا فيكون السلب ضروريا، صدق معه لا شيء من ج بَ. وإذا كان السلب عنه حقا عندما يكون ج فقط، صدق "ولا شيء مما هو ج بَ". فإذن هذا يصدق على الضروري، وعلى فن واحد من الأشياء التي نسميها مطلقات، فنقول: إنه ينعكس مثل نفسه. فإنه إن كان لا شيء من جَ بَ، فلا شيء من جَ بَ، وإلا فبعض جَ بَ. فلنعين ذلك البعض وليكن دَ، فيكون دَ بعينه موصوفا بأنه بَ وج، فيجتمع فيه أنه بَ وأنه ج. فيكون شيء واحد يجتمع فيه أنه ج وأنه بَ. وقد قلنا: إنه لا شيء من ج يوصف بأنه بَ، أي مع ما يكون جَ ودَ، مع أ، جَ هو بَ، هذا خلف.

وهذا العكس يجوز أن يكون كالأصل، فإنه كما يكون لا شيء من الأبيض أسود أي ما دام أبيض، فكذلك لا شيء من الأسود أبيض ما دام أسود. وكما أنه لا شيء من الحجارة حيوان، أي دائما ما دام موجودا، فكذلك لا شيء من الحيوان بحجارة ما دام موجودا. فحكم الأصل كحكم العكس.

وقد زيف قوم هذا البيان فقالوا: لأنه تبين فيه أن السالبة الكلية منعكسة، بأن يوجد نقيض السالبة الكلية وهي الجزئية الموجبة، فتنعكس جزئية موجبة، ثم تصحح الدعوى على سبيل الخلف. وفي هذا وجهان من التقصير: أحدهما أنّه لم يبين لنا بعد هل الموجبة الجزئية تنعكس. وبعد ذلك فإنه حين يبين لنا أن الموجبة الجزئية تنعكس، يبين لنا بأن السالبة الكلية تنعكس، وهذا بيان الدور. وقالوا: إنه أيضا بَ أ، تبين بالخلف بقياس من الشكل الثالث[1]، وذلك مما لم يبين لنا بعد. فهؤلاء حادوا عن هذا البيان

---

(١) الشكل الثالث فيه ستة أضرب منتجة:

الضرب الأول: موجبتان كليتان ينتج موجبة جزئية.

الضرب الثاني: كبراه سالبة كلية وصغراه موجبة كلية ينتج سالبة جزئية.

الضرب الثالث: كبراه موجبة كلية وصغراه موجبة جزئية ينتج موجبة جزئية.

الضرب الرابع: كبراه موجبة جزئية وصغراه موجبة كلية، ينتج موجبة جزئية.

=

وأتوا ببيان آخر، وهو أن ج لما كان مباينا له بَ، ومباين المباين مباين، فـ بَ أيضا مباين لـ ج، فلا شيء من بَ ج. أما اعتراضهم فنقضه أهل التحصيل، وبينوا أن هذا ليس على سبيل استعمال عكس الجزئية؛ بل على سبيل تعيين شيء واحد. وافتراضه يكون بعينه كلا الأمرين. وهذا أمر تعلمه من غير أن يلتفت فيه إلى حديث العكس. فذلك الواحد يتعين لك بالحس أو بالعقل أنه بعينه ج وبَ فيحد موصوفا بج هو بَ، وموصوفا ببَ هو ج، من غير استعمال قياسين في أمر هذا الواحد، ومن غير عكس. وهذا النقض نقض حسن وحق.

وأما طريقتهم فقبلوها ومالوا إليها وحسبوا إنها بيان نافع. وهذا خطأ ممن أبدعه ومن القائل. وذلك لأن المباين اسم مشترك يقال على وجوه، فمن ذلك في المكان، ومن ذلك في الحد، ومن ذلك في أشياء أخرى منها المباين بمعنى أنه ليس هو، فيكون معنى قولنا: هاهنا مباين المباين، هو أنه ليس هو المباين في المكان ولا في الحد، كمباينات الأشياء التي قد يحمل بعضها على بعض في الحد، ولكن في معنى أنه ليس هو. فإذا قال القائل: إذا كان لا شيء من ج بَ، فلا شيء من بَ ج، لـ ج مباين لـ بَ، كان معناه لأن ج ليس هو بَ، وأما ب ليس شيئا فليس الآخر: هو لم يقل إما أن يكون هذا بيناً، فيكون بيناً أنه إذا كان ج ليس بَ فليس بَ ج؛ وإن كان ذلك غير بين فهذا غير بين، لأن ج ليس هو عبارة عن مادة بعينها؛ بل عن كل مباين، وبَ عبارة عن كل ما بوين. فلا يمكن أن يقال: إن هذا جزئي غير بين تحت كل يبين. فلو كان مسلما أن كل مباين لشيء فالشيء مباين له، أي كل ما هو ليس الشيء فليس الشيء هو، كما لا نشك في أنه لما كان ج ليس بَ فبَ ليس ج. نعم هاهنا شيء بين بنفسه، وهو أن الشيء المباين لشيء فذلك الشيء مباين له، وبإزاء ذلك مسلم أن ما ليس بشيء فذلك الشيء ليس هو؛ بل هما في هذا الموضع قولان مترادفان على معنى واحد. وليست المسألة هذه؛ بل المسألة أنه إذا كان لا شيء من ج إلا مباينا لبَ، فهل يكون لا شيء من بَ إلا مباينا لج. وهو بعينه طلبنا، هل إذا

=

الضرب الخامس: كبراه سالبة كلية وصغراه موجبة جزئية ينتج سالبة جزئية.

الضرب السادس: كبراه سالبة جزئية وصغراه موجبة كلية، ينتج سالبة جزئية.

لم يكن شيء من ج بَ، فهل ليس بشيء من بَ ج. وليس معنى المباينة إلا هذا. فإن كان أحدهما بينا بنفسه فالآخر كذلك. لكن الشخصي إما بين بنفسه في كليهما أو قريب من البين، فإذا حصر حصرا كليا تغيرت المسألة، وزال البيان بنفسه.

تأمل الحال في المهملة، فإن هذه الكلية فيها كاذبة، مثل قولك: ج مباين لبَ، فليس يلزم أن يكون بَ مباينا لج؛ فإن الحيوان مباين للإنسان بهذا المعنى، والإنسان لا يباينه. وكذلك المسور بسور جزئي، فإنه إذا كان بعض ج مباينا لبَ، لم يلزم أن يكون بعض بَ مباينا لج، فلم يكن كون المباين مباينا لمباينه نافعا هاهنا. وذلك لأن ج قد يكون مباينا لبعض بَ، ومواصلا للبعض الآخر، فيكون ذلك البعض الأول مباينا له، ولا يوجب أن تكون مباينة كلية. فكذلك إذا قلنا: لا شيء من ج بَ، أوجبنا المباينة من جانب ج، ولا ندري هل الجانب الآخر مباين بكليته أو ببعضيته فيحتاج أن يبين ببيان؛ بل ليسلم أنه إذا كان كل ج مباينا لبَ، أي ليس شيء من ج بَ، فبَ مباين لكل ج، وليسلم أن هذا بين بنفسه. فهل إذا نقل كل من ج إلى بَ، يكون حقا أن كل بَ مباين لج، أو يكون ليس كذلك؛ بل حكمه حكم البعض إذا نقل عن ج إلى بَ في قولهم: بعض مباين لبَ، فصار بعض بَ مباينا لج كان كاذبا، على أنه حيث يصدق والمباين مباين للمباين، إنما يصدق إذا كان المتباينان موجودين معا حال المباينة. وأما إذا كانت المباينة هو أن لا يكون أحدهما موجودا، مثل مباينة الكاتب للإنسان حين لا يكون إنسان ما كاتبا، فلا يقال: إن الآخر المعدوم مباين أيضا. فهذا البيان ليس بشيء، ولا ينبغي أن يلتفت إليه؛ بل إلى بيان التعليم الأول. وأما طعنهم من جهة استعماله قياس الخلف، فالجواب عنه أن قياس الخلف معقول بذاته مستتامٌ إليه في نفسه، وليس يحتاج إلى أن يعلمنا حاله، في لزوم ما يلزم عنه إذا كان كاملا، معلم. والمعلم الأول، فإنه ليس يعلمنا حال قياس الخلف إلّا على سبيل التذكير والتجريد من المادة. واستعماله وقبوله طبيعي وعلى ما تعلم. ثم إن الفاضل من المتأخرين قد بين هذا بوجه حسن، فقال: وإلا فليكن بعض بَ ج. وقلنا: لا شيء من ج بَ. وهذا قياس كامل معلوم الإنتاج بنفسه، إنما يعلم بعد على سبيل التذكير، لا على سبيل إفادة علم مجهول. فيلزم من ذلك أن بعض بَ ليس بَ وهذا خلف. فهذا، أما إذا كانت الكلية السالبة على ما

يجب في نفس الأمر فليس يجب لها عكس. وهي التي رأينا أن نجعل العبارة منها بقولنا: كل ج، فليس يوجد بَ. أو أن نقول: ليس ولا واحد من ج إلا وليس بَ فيفهم عنه أن كل واحد مما يوصف بأنه ج بالفعل كيف كان دائما أو غير دائم فإنه يسلب عنه بَ، لا ندري متى. أفي جميع زمان ما يوصف بأنه ج: أو في جميع زمان وجوده وصف بج أو لم يوصف، أو في بعض زمان كونه ج، أو زمان غير زمان كونه ج. فإن ما يوصف بأنه ج. إذا سلب عنه بَ في زمان كونه ج كله، فقد سلب عنه بَ، وإن كان في بعض ذلك الزمان فقد سلب عنه ب، وإن كان في زمان قبل أو بعد ذلك فقد سلب عنه بَ، وإن كان في كل زمان وجوده فقد سلب عنه بَ. فإنا وإن قلنا مسلوب أو سلب أو يسلب، فأوهمنا زمانا، فذلك لضرورة اللفظ، بل مرادنا أن كل شيء يوصف بأنه ج، فذلك الشيء حق عليه سلب بَ لا ندري متى. فإذا كانت السالبة الكلية المطلقة هي العامة كما عند قوم، أو ما هو خارج عن الضرورة، وهو الذي ليس السلب عنه دائما ما دام ذاته موجودا، بل في وقت ما من أوقات وجوده، وهي التي تخص بالوجودية، لم يلزم لها عكس. فإن سلب الضحك بالفعل عن كل إنسان، صحيح بهذا الوجه، فإن كل إنسان يسلب عنه الضحك بالفعل وقتا ما، وإذا سلب وقتا ما فقد سلب مطلقا. وكل إنسان يسلب عنه الضحك مطلقا، وخصوصا على رأي من يخرج الضرورة عن الإطلاق. وإذا كان هذا السلب الكلي مطلقا لا ينعكس، إذ ليس يمكن أن يسلب الإنسان عن الذي يضحك بالفعل بوجه من الوجوه، وكذلك في مواد كثيرة، فقد وجد للسلب الكلي لمطلق مادة لا ينعكس فيها. وهذا معنى وقلنا: إن كذا لا ينعكس، أي ليس يلزم عكسه، لا أنه لا ينعكس في مادة من المواد. فبين من هذا أن السالب الكلي المطلق الحقيقي لا ينعكس. لكن هذا السالب لا يعبر عنه باللفظ الموضوع لهذا الشأن؛ فلذلك لا يقال: ولا واحد من الناس ضاحك.

فلينظر الآن في وجوه أخرى تعتبر لهذا؛ فنقول: إن قوما يقولون: إن المطلقة هي التي الحكم فيها ما حصل من الموضوعات موجودا، حتى يكون إذا قال قائل: كل ج بَ، كان معناه أن كل واحد من الموصوفين بأنه ج في الماضي والحال مما قد وجد هو موصوف بأنه بَ. فيكون قولهم: لا شيء من ج بَ، معناه أنه لا شيء من

وجد وحصل جيما بالفعل إلا مسلوبا عنه كونه بَ، وإن كان قد يمكن أن يوجد له بَ. أو يكون بعض ج إذا وجد كان بَ بالضرورة، لكنه الآن ليس موجودا، والموجود منه هو البعض الذي لا شيء منه بَ. مثال الأول عندهم إذا اتفق في وقت إن كل إنسان متحركا بالفعل. ومثال الثاني أن يكون وقتا لا لون موجود فيه إلا البياض، فيكون حينئذ كل لون بياضا، فيكون هذا الوجودي ينعكس أيضا. فلينظر هل يلزم من هذا أن لا شيء مما هو بَ فهو ج أيضا. أما إذا عني في العكس ما عني في الأصل، فليس يجب أن يكون هنا العكس، لأنه يجوز أن يكون بَ مسلوبا عن ج الموجود، ولم يوجد في غيره. فإنه ليس يلزم إذا سلبت الكتابة عن إنسان موجود، أن تكون الكتابة موجودة في آخرين، أو أشياء أخرى غير الكتابة حكمها هذا الحكم. فليس يلزم من ذلك أن يكون سلب ج عن كل واحد من الذين حصل لهم وجود بَ، حقل على سبيل الإطلاق. فإنهم ربما لم يحصلوا بَ، حتى يصيروا بحيث إذا وضعوا كان السلب عنهم على الحكم المذكور. وأما على غير هذا الشرط وعلى أن يكون ج مسلوبا عن بَ، سواء لم يوجد بَ أو وجد شيء آخر غير ج، فهذا صحيح خارج من طريق العكس على هذا القانون.

لكن ينبغي أن ينظر أن هذه القضية حينئذ، أي القضايا تكون. فإنه لا يلزم أن تكون ضرورية. فإنه إذا سلب ج سلبا بالفعل عن بَ، وكان بَ شيئا لا يجب أن يسلب عنه ج في كل زمان، مثل: أن يكون اتفق أن كان كل موجود أبيض في وقت ما، مسلوبا عنه أنه مالك ألفي وِقرٍ ذهب، وكان حينئذ لا وجود لمالك ألفي وقر ذهب في الموجودين في ذلك الوقت هو أبيض؛ وانعكس أنه لا شيء مما هو مالك ألفي وقر ذهب بأبيض، كان هذا مما لا يصدق بشرط الضرورة، ولم يكن ممكنا حقيقيا، إذا قد سلب عنه بالفعل. وقد اتفقوا على أن كل قضية إما أن يكون فيها حكم بالفعل ضروري، أو حكم بالفعل غير ضروري، أو حكم ممكن ليس فيه شرط أنه بالفعل؛ وإذ ليست هذه القضية ممكنة ولا ضرورية فستكون مطلقة. فيكون ما ظنوه من أن المطلق هو الذي يجب أن يكون فيه الحكم فيه على الموجودين في زمان، قد حصل باطلا. واعلم أن قولنا: كل كذا كذا، ليس يعنى به كل موجودين كذا في زمان ما، فإن الموجودين من الناس في زمان ما بعضُ الناس لا كل الناس.

ومع ذلك فإن هذا إن اعتبر، حصلت أقسام لا يمكن إلحاقها بالضروري ولا الممكن، فيجب إذا أن لا يلتفت إلى هذا المذهب، وسيحوجنا إمعاننا فيما يستأنف إلى أن نزيد هذا الغرض شرحا. فإن لم يعتبر وجود هذا الموضوع، بل اعتبر صدق القضية، كان الموضوع موجودا أو غير موجود، حتى تكون المطلقة هي التي الحكم فيها بسوره صادق زمانا ما، سواء كان الموضوع موجودا أو غير موجود. فإن غير الموجود يصدق عليه السلب عاما، كان العكس مثل الأصل بعينه متحققا بذلك الزمان، وكان مطلقا؛ إلا أن هذا الاعتبار مزيف، لما دريت ولما يستقبلك.

وأما إن أخذ الموضوع على السبيل الذي اختاره الفاضل من المتأخرين، حتى يكون ج ما يصح أن يكون ج حتى يدخل فيه ما يصح أن يكون ج، وإن جاز أن يوجد ويعدم ولا يكون حاصلا له أنه ج، فلينظر ما يلزم من ذلك؛ فيكون ومعنى السالب الكلي على مذهبه، إما أنه لا شيء مما يصح أن يكون ج بالفعل أو بالقوة موصوفا بالفعل بأنه بَ، لكن هذا الفاضل جعل المطلقة ما لا يجب سلب بَ عنه بالفعل كل وقت، فلا يجد محيصا عن الإلزام السالف، إذ بينا أن مثل هذه المطلقة قد لا تنعكس؛ ولا يتغير ذلك بأن يجعل الموضوع ما هو موصوف بالفعل مما يوصف به الموضوع أو بالقوة؛ وما يجري مجراه. فهذا على أول الوجهين.

وأما الوجه الثاني، فإنه قضية يسلب فيها الإمكان العام، وليست مطلقة. فإن قال قائل: إنه ليس كذلك؛ بل الإمكان هاهنا في مفهوم المحمول، وإنما يكون ذات جهة بجهة تلحق الرابطة، ونخبر عن إمكان الرابطة فنقول أولا: إن الجهة هاهنا في مقابلة القضية السالبة ملحقة بالرابطة، فإنك تقول هناك: بعض ما هو ج يصح أن يكون بَ. وثانيا: إن كل مقدمة لها جهة يمكن أن تجعل الجهة فيها خارجة عن المحمول، فإنه يمكن أن تجعل جهتها جزءا من المحمول، ثم تلحق بها جهة أخرى. فإنك إذا قلت: كل إنسان يمكن أن يكون كاتبا، معناه أن كل إنسان يمكن، أو يصح، ولا تمتنع كتابته، مدخلا للجهة على المحمول على نحو معناه. فإنك إن قلت هذا وعنيت بالإمكان الإمكان الحقيقي الذي يصدق في هذا الموضع، فقد كذبت. فإن إمكان الكتابة ليس ممكنا، اللهم إلا أن يلتفت إلى إمكان قريب. فحينئذ لا يجد حيلة فيما ليس فيه، إلا إمكان واحد. ومع ذلك فيكون قولك: كل إنسان ممكن أن

يكون كاتباً، كاذبا على هذا التأويل. لأن ذلك كله ليس بإمكان بعيد ولا قريب، بل الناس مختلفون في ذلك. وأما بعد هذا كله فينظر أن هذا كيف ينعكس، فنقول: إن هذه القضية مع هذا كله تكون على حكم السالبة الضرورية، إذ كان لا شيء مما يصح أن يكون ج، هو شيء يصح أن يكون بَ.

هذا وإن قوما قالوا: إن السالبة الكلية على الوجه الأول أيضا لا تنعكس، وأوردوا له أمثلة فقالوا: نحن نقول لا شيء من الحيطان في الوتد، ولا من البطيخ في السكين؛ ولا ينعكس أنه لا شيء من الأوتاد في الحيطان، أو السكاكين في البطاطيخ؛ فالجواب عن أمثال هذا مما ذكروه أن المحمول ليس هو الوتد ولا السكين، بل في الوتد وفي السكين، فاجعلهما كما هما بجملتهما موضوعين ينعكس.

الفصل الثاني

(ب) فصل في عكس المطلقات

وإذ قد بينا هذا فلنبين أن الكلية الموجبة هل تنعكس؟ وكيف تنعكس؟ أكلية موجبة أم جزئية؟ وهل تبقى مطلقة؟ أم لا تبقى مطلقة؟ فنقول: إذا صدق قولنا كل ج بَ فليس يلزم أن يكون كل بَ ج. مثاله كل إنسان حيوان، وليس كل حيوان إنسان. وأيضا نقول: كل إنسان مستيقظ، ولا نقول: كل مستيقظ إنسان. فليس يجب إذن للكلية الموجبة عكس كلي موجب، فإنه ربما كان المحمول أعم. وأما عكسها الجزئي فواجب، فإنا إذا قلنا: كل ج بَ لزم أن بعض بَ ج. وقد جرت العادة في بيان هذا أن يقال: إنه إن لم يكن بعض بَ ج فلا شيء من بَ ج. وهذا مما ينعكس، فيكون ولا شيء من ج بَ، وقد قلنا: كل ج بَ، وهذا خلف. فهذا هو البيان المعتاد في هذا الباب.

وعلينا أن ننظر في هذا البيان، هل هو حقيقي؛ أم ليس بحقيقي. وذلك أنه إن كان نقيض الموجبة الجزئية المطلقة هي السالبة الكلية المطلقة، وقد قيل: إن الحقيقية منها لا تنعكس، فلا يكون هذا بيانا. على أن ذلك كما علمت يحتاج في

أخذ نقيضه إلى أن تعين الحال والوقت. وهنا لم يشتغل بتعيين حال أو وقت في كليهما، حتى يكون السلب مقابلا، فيعين في الخلف. فلا هو مقابل ولا يجب أن تنعكس السالبة الكلية فيه. فنقول الآن: إن هذا وإن كان هذا، وإن مكان هكذا، فإن هذا البيان صحيح. وذلك لأن القائل إذا كذب في قوله: بعض بَ ج فيجب أن يكون إنما كذب لأنه لا يجد بعض ما هو بَ هو ج في وقت من الأوقات؛ فإنه إذا وجد بعض بَ ج وقتا ما، فقال: بعض بَ ج، أي وقت كان وأي حال كان، فإنه يكون صادقا. وإن كان صادقا مع ذلك أن كل بَ ليس وقتا ما ج، فليس إذن هذه الكلية السالبة المطلقة مناقضة لتلك الجزئية الموجبة. ولكن التي إذا كذبت القائلة بعض ج بَ،، صدقت هي ولا تكذب؛ إلا أن يكون بعض من الأبعاض موصوفا في شيء من الأوقات بالمحمول. فإذن مناقض هذه الموجبة الجزئية المطلقة، هو هذه السالبة التي ظهر من حالها قبل أنها تنعكس مثل نفسها، مانعة للإيجاب الجزئي كيف كان، فضلا عن الكلي. فهذا البيان إذن حق. فإذن أخذ المطلق على المعنى الأخص، لم يكن هذا نقضيه؛ بل جاز أن يكون كذبا، لا لأن الإيجاب كاذب، بل لأن الحمل دائم. فكذبت السالبة، ولم يجب أن يصدق نقيضها على الوجه المشهور فيكون خلفا.

فيظهر من هذا أن الغرض في التعليم الأول، ليس ما ذهب إليه من اختار هذا الاعتبار في المطلق. فإن كان المطلق مأخوذا على المعنى الأخص، فيبين انعكاسه بالافتراض الذي سنشير إليه بعد. ونقول الآن: إن مناقض قولنا، ليس كل المطلق، هو كل الذي الحمل فيه دائم. وأما مناقض السالب الكلي المطلق والموجب الكلي المطلق العام للجميع، هو الجزئي الذي يدل على الدوام. وقد عرفت الفرق بين الدائم والضروري، فيحب أن يراعى هذا في جميع ما نورده. فهذه أصول يجب أن تكون منك على ذكر، فإن الناس لم يشتغلوا بها.

ونقول: إن هذا العكس يمكن أن يبين بالتعيين والافتراض. وذلك بأن نقول: إذا كان كل ج بَ فليفرض واحد من الموصوفات بج. وليكن دَ، فيكون دَ هو ج وهو بَ. فالموصوف ببَ الذي هو دَ موصوف بأنه ج. وكذلك قد يمكن أن تبين بالخلف على قياس ما فعله الفاضل من المتأخرين، فإنه إن لم يكن بعض بَ ج،

فلا شيء من بَ ج السالب المطلق، بمعنى، ما دام ذات بَ موصوفة بأنها بَ، وكان كل ج بَ ينتج بقياس كامل طبيعي أن: لا شيء من ج دَ. هذا خلف.

وأما أن هذا العكس ما حاله، فنقول: حاله أيضا الإطلاق العام، فلا يلزم إذا كان كل كاتب مستيقظ، أي وقتا ما، يجب أن يكون بعض ما هو مستيقظ هو كاتب، ما دام ذاته موجودا، أو ما دام مستيقظا. وفي بعض المواضع يجب أن نقول: كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان إنسان، أي ما دام موجود الذات. وهذان يعمهما الإطلاق العام. ولقائل أن يقول: إنا إذا قلنا: كل كاتب مستيقظ لزم منه أن بعض ما هو مستيقظ فإنه كاتب ما دام موجود الذات. وذلك أنا إذا قلنا: الكاتب من حيث هو كاتب فهو بعض المستيقظين. وذلك الكاتب بعينه من حيث هو كاتب، فإنه كاتب ما دام ذاته موجودا، وهو بعينه بعض موضوعات المستيقظ. فبعض ما يقال له إنه مستيقظ، فإنه كاتب ما دام ذاته موجودا. فقد انعكس هاهنا أيضا ضروريا.

فنقول في جواب ذلك: أما أولا، فإنا نسامح ولا نناقش المناقشة التي لنا في هذا، فنقول: لا يمنع وجود بعض المستيقظ كاتبا ما دام ذاته موجودا، أن يكون بعضه ليس كذلك. فإنه كما أن الجزئية لا يمنع صدق سلبها صدق إيجابها، كذلك لا يمنع صدق ضرورتها صدق لا ضرورتها. وكذلك بعض الأجسام أبيض بالضرورة، وبعضها أبيض لا بالضرورة. فإن كان بعض ما هو موضع المستيقظ كاتبا بالضرورة إذا أخذنا الشرط المذكور، فبعضه الذي ليس بذلك الشرط ليس بالضرورة. وإن قابلنا هذا الكلام بالحق، لزمنا أن لا نسلم أن الكاتب من حيث هو كاتب يوصف بالمستيقظ. فإن ذات الكاتب بشرط أن يؤخذ كاتبا فقط لا يوصف بالمستيقظ. فإن الشرط هو أن يكون كاتبا فقط بلا زيادة. والكاتب فقط كيف يكون هو مستيقظا، فيكون كاتبا فقط ليس كاتبا فقط؛ بل إذا أخذ مطلقا، أي الكاتب، كيف كان الموصوف بأنه ما كاتب، المجوز أن يكون، كيف كان الموصوف بالمستيقظ وصفا لا بالضرورة. وأما الأشياء من حيث حدودها، وبشرط تجريد العوارض عنها، لا تكون موضوعة لما ليس بحدودها ولا في حدودها. ثم ستعلم أن قولنا: من حيث هو كاتب، ليس جزءا من الموضوع ألبتة، وذلك في مثل قولنا: الكاتب من حيث هو كاتب هو مستيقظ، بل جزء من المحمول. وسنبين لك حينئذ أن الشك

منحل من وجه آخر. ونرجع فنقول: إن العكس في المطلقتين جميعا لا يجب إلا مطلقا عاما. وذلك لأنك إن أخذت المطلقة خاصة، وجدتها قد تنعكس خاصة، وقد تنعكس ضرورية. مثال الأول: كل كاتب مستيقظ. وعكسه: بعض ما هو مستيقظ كاتب لا بالضرورة. ومثال الثاني: كل إنسان متنفس لا بالضرورة، وعكسه: أن بعض ما يتنفس إنسان بالضرورة. وإذ عرفت حال الكلي الموجب المطلق، فكذلك فاعلم حال الجزئي الواجب، وأنه ينعكس مثل نفسه جزئيا موجبا. والبيان ذلك البيان. وينبغي أن لا يطول بسببه.

وقد أوردت أمثلة نوقض بها ما قلناه من انعكاس الكلي الموجب جزئيا. فلا يحتاج أن نعددها كلها؛ بل يجب أن يتذكر ما قلناه في الجواب عن حدود أوردت، لتبين بها أن السالبة الكلية لا تنعكس. وكذا الأمر أن تنظر إلى جملة الموضوع وجملة المحمول فتعكسه كما هو، لا تنقص جزءا مما فيه ولا تغيره. أعني الجزء الذي إذا نقصته عنه وهو بحاله الأولى قبل العكس فأردت أن تحفظ الإيجاب والسلب مع نقصانه لم تجد الحكم ثابتا. فإنك إذا حفظت المحمول كما كان والموضوع كما كان وعكست لم تغلط ولم تغالط. وأما السالبة الجزئية فإنها لا تنعكس، فليس إذا لم يكن كل حيوان إنسانا، أو كل إنسان كاتبا، وجب أن لا يكون كل إنسان حيوانا، أو كل كاتب إنسانا.

وهاهنا نوع من العكس آخر يجب أن نتأمله، وهو الذي يسمى عكس النقيض، وهو وأن يؤخذ ما يناقض المحمول فيجعل موضوعا، وما يناقض الموضوع فيجعل محمولا. فنقول: إذا قلنا كل ج بَ، لزم منه أن كل ما ليس بَ ليس ج، وإلا فليكن بعض ما ليس بَ ليس ج، فهو ج. فبعض ما ليس بَ هو ج، ينعكس فبعض ما هو ج هو ما ليس بَ، وقلنا كل ج بَ. وإذا قلنا: كل ما ليس بَ ليس ج، صح كل بَ ج، وإلا فليصح ليس كل ج بَ. فيكون بعض ما هو ج مسلوبا عنه بَ، فذلك البعض ج وليس ببَ. قلنا: كل ما ليس بَ ليس ج فذلك البعض ج وليس بج. وإذا قلنا: لا شيء من ج بَ لا يلزم لا شيء مما ليس بَ ليس ج. فإنك إذا قلبت: لا شيء من الناس حجارة، لم يلزم أنه لا شيء مما ليس بحجارة ليس بإنسان، أو ليس شيء مما ليس بحجارة هو إنسان؛ بل لزم بعض ما ليس حجارة فهو إنسان، وإلا فلا

شيء مما ليس بحجارة فهو إنسان، فلا شيء من الناس ليس بحجارة. وكنا قلنا لا شيء من الناس حجارة. وإذا قلنا: بعض ج بَ، لزم بعض ما ليس بَ ليس ج. فإنه يوجد موجودات أو معدومات خارجة عن ج وبَ معا، فيكون بعض ما ليس بَ ليس ج. وأما قولنا: ليس كل ج بَ، فيلزمه ليس كل ما ليس بَ ليس ج، وإلا فكل ما ليس بَ ليس ج، فكل ما هو ج بَ، فكل ما هو ج فهو بَ. وهاهنا فحوص أخرى، والأولى أن نجعل مواضعها كتاب اللواحق.

الفصل الثالث

(ج) فصل في عكس الضروريات والممكنات

ونقول: إذا قلنا بالضرورة لا شيء من ج بَ، فيجب أن يكون بالضرورة لا شيء من بَ ج. قالوا: وإلا أمكن أن يكون بعض بَ ج، فأمكن أن يكون بعض ج بَ، فأشكل هنا شيء وهو أنه استعمل عكس الممكن فيه. وهذا مما لم يبن بعد. فقال بعضهم: إن انعكاس هذا الممكن بين بنفسه. فإنه إذا أمكن أن يكون شيء شيئا، أمكن أن يكون ذلك الشيء الآخر ذلك الشيء. ولما كان هذا بينا بنفسه، جاز تعريف غيره به، غير متوقف فيه أن يبين حاله. وعندي أنه يحتاج هذا العكس إلى بيان ما أيضا. وليس ما فرضوه بينا أعرف من أن الممتنع كونه شيئا، يمتنع كون ذلك الشيء هو الذي هو المطلوب وقريب من المطلوب، لكن ما قاله الآخرون أحسن، وهو أنه إن أمكن أن يكون بعض بَ ج كان فرضه غير محال. وأكثره أن يكون كذبا. والكذب الغير المحال لا يلزم منه محال. فإن لازم ما يمكن ممكن. فإن المحال لا يكون ألبتة. فما لا يكون إلا ويلزمه المحال لا يكون ألبتة. وكيف يكون، وإنما يكون مع كون ما لا يكون ألبتة. فالكذب الغير المحال لا يلزمه المحال. فإذا فرض بعض بَ ج موجودا، فحينئذ يكون بعض ج بَ موجودا، فحينئذ يكون بعض ج بَ كما علمت كذبا غير محال. لكنك قد قلت بالضرورة: لا شيء من ج بَ، فكيف يكون قولنا: بعض ج بَ، غير محال، فهو محال. ولزم من قولنا بعض بَ ج، فقولنا بعض بَ ج كذب ومحال. على أن هذا له وجه، وهو أقرب عندي، وهو أن

نقول: إذا جاز وأمكن شيء، أمكن لازمه. فإذا أمكن أن تصدق المطلقة القائلة: بعض بَ ج، أمكن لازمها ضرورة، أي قولنا: بعض بَ ج. وهذا أصح ما ينبغي أن يقال. وأما إذا كان القول موجبا مثل قولك باضطرار أن يكون كل جَ بَ أو بعض جَ بَ، فيقولون إنه باضطرار أن يكون بعض بَ ج. وللبيان المشهور لهذا هو أنه لا بد من أن يكون بعض بَ ج، لأنه من حيث هو مطلق هذا حكمه. حينئذ إما أن يكتمون باضطرار، أو لا يكون باضطرار. فإن كل كان لا باضطرار فبعض ج ب، لا باضطرار، وكان كله باضطرار، وهذا خلف. وفي هذا البيان مواضعه تخليط.

وذلك لأن الذي سلف من تعليمهم في انعكاس المطلقة الموجبة، إنما كان أنها تنعكس جزئية فقط، ولم يبين أنها إن كانت لا باضطرار فيكون عكسها لا باضطرار. ولا هذا هذا حق بوجه من الوجوه. فإن كل إنسان كاتب لا باضطرار، ثم كل كاتب إنسان باضطرار.

والتخليط الثاني هو أنا وإن سلمنا أن هذا البيان قد ينفع في إثبات عكس الكلي الموجب، فكيف ينفع في بيان العكس الجزئي الموجب. فإنه ليس يمنع قولنا: بعض ج بَ بالضرورة، أن يكون بعض ج بَ أيضا لا بالضرورة. فيجوز أن يكون عكس قولنا: بعض بَ ج بالضرورة. ثم إن انعكس على قولهم فصار بعض ج بَ لا بالضرورة، صح مع صحة الأصل، وهو قولنا: بعض ج بَ بالضرورة، ولم يلزم خلف. فإنك تعلم أن بعض الأجسام متحركة ضرورة، وبعضها متحركة لا بالضرورة. وكذلك بعض الأجسام سود بالضرورة أي دائما، وبعضها سود لا بالضرورة؛ بل الحق أن هذه تنعكس مطلقة بالمعنى الأعم، وهو أن بعض بَ ج بلا زيادة شرط. والبرهان عليه هو المثالان المذكوران. وأنت تعلم ليس يجب أن يكون عكس غير الضروري عن غير الضروري من المثال المذكور. فلا يمتنع أن يكون الشيء ضروريا حمله على شيء، ثم ذلك الشيء لا يكون هذا ضروريا له. وسنزيدك لهذا شرحا في موضعه.

ومع هذا فيجب أن نورد وجود التلخيص الذي تكلفه أصحاب التعصب عن هذا اللازم. فقال بعضهم: إن قولنا: كل كاتب إنسان بالضرورة، ليس حقا. وذلك

لأن الكاتبين المعدومين هم أناس معدومون؛ فبعض ما هو كاتب هو بالإمكان ناس، أي تمكنوا أن يصيروا ناسا.

وهذا هو الإنسان الذي ذكر أن قولنا: كل بَ ج، معناه كل ما يقال له إنّه بالفعل ج، وأخرج ما هو كاتب بالإمكان، داخلا في قولنا: كاتب. فالآن قد أدخلت الكاتب بالقوة في هذه الجملة، ومع ذلك فليس تجد ألبتة مقدمة كلية ضرورية موجبة. فإن قولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة، كاذبة؛ أن الناس المعدومين حيوان بالإمكان. فبعض الناس، وهو الذي بالقوة، حيوان بالإمكان؛ فليس بالضرورة كل إنسان حيوان. ولا مجد مثالا من الأمثلة المستعملة للكلي الموجب، يكون صادقا ألبتة.

وقال بعض المحصلين: إن قولنا بعض الكتاب ناس بالإمكان، صحيح. وذلك لأن معنى هذا أن بعض ما يوصف بأنه كاتب بالضرورة، هو إنسان. وسواء لم يكن كاتبا، أو كان كاتبا، وكان بالضرورة كاتبا، أو كاتبا لا بالضرورة، حتى يكون إنسانا بالضرورة. وإن لك يكن كاتبا. فإذن كونه إنسانا بالضرورة، ليس لأنه كاتب.

فإذا قلت: بعض ما يوصف بأنه كاتب، هو إنسان بالضرورة وإن لم يكن كاتبا، فأنت تقول في نفسك، لا من جهة أنه كاتب، فجهة أنه كاتب لا توجب الضرورة. فإذن يكون غير ضروري أن تكون معه الإنسانية، فيكون بعض الكتاب وهو الكاتب من جهة ما هو كاتب ليس ضروريا أنه إنسان أو ليس بإنسان، وذلك من جهة ما هو كاتب. فبعض الكتاب ممكن أن يكون إنسانا من جهة ما هو كاتب.

وهذا الرجل، وإن دقق، فقد غالط وحمله التعصب على منحل ووجه بعيد، وغلط من ظن أن قولنا: الكاتب من حيث هو كاتب، لا وجب الضرورة؛ حتى يصح معه أن الكاتب من جهة ما هو كاتب، لا يكون حمل الإنسان ضروريا عليه، وليس كلامنا في أن كونه كاتبا هو الذي جعل حمل الإنسان عليه ضروريا أو لم يجعل، بل كلامنا في الإنسان هل يحمل على الكاتب من جهة ما هو كاتب. فإن قال: إنه يحمل علبه دائما، فيكون ضروري الحمل عليه. فبين أنه يحمل عليه، وإن لم يكن لأجل أنه كاتب. وكذلك إذا زالت الكتابة مع كونه إنسانا محمولا على الشيء الذي هو الكاتب، فإن ذلك لا يمنع أن يكون محمولا على الكاتب، ودائما له. فليس أنه لا يكون ويحمل على شيء، يوجب أنه حين يكون لا يحمل عليه دائما.

فأما إن قال: إن الكاتب من جهة ما هو كاتب، هو كاتب فقط ولا زيادة، والإنسان معنى آخر غير أنه كاتب، فليس محمولا عليه، كان هذا حكم الإنسان والحيوان. فإن الإنسان، من حيث هو إنسان، هو أنه حيوان. نعم الحيوان حينئذ جزء من حده، وكذلك الحيوان والإنسان جزءان من حد الكاتب. فإن الكاتب من الخواص الذاتية، بمعنى، أنها توجد في حدها الموضوع وجنسه لا محالة. وبعد هذا كله؛ فإن الكاتب إذا أخذ أنه كاتب فقط، وكان الإنسان مقارنا له كان غير محمول عليه بالضرورة لا بالإمكان؛ فكان بعض الكتاب بالضرورة ليس إنسانا لا بالإمكان، وهو الكاتب من جهة ما هو كاتب.

على أن هاهنا غلطا آخر. وهو أن قولنا: من حيث كذا، ومن جهة كذا، من أجزاء المحمول. فقوله: بعض الكتاب من جهة ما هو كاتب ليس بالضرورة إنسانا، هو بمعنى قوله: الكاتب ليس من الضرورة إنسانا من جهة ما هو كاتب، ولو كان هذا الاعتبار ليس جزءا من المحمول، بل جزء من الموضوع، للزم منه محال. فإنا كنا نقول: الحيوان من جهة ما هو حيوان، ناطق أو ليس؛ فلو كان من جهة ما هو حيوان ناطق، للزم أن يكون كل حيوان ناطق، ولو كان الحيوان من جهة ما هو حيوان ليس بناطق، للزم أن لا يكون أحد من الحيوانات ناطقا. لأن الشيء الذي يقال على الشيء من حيث هو هو، ومن حيث هو طبيعته، فيقال من حيث كان، وكيف كان. لكن لما كان قولنا من حيث ومن جهة كذا جزء من المحمول، لم يلزم أن يجاب أن الحيوان من جهة ما هو حيوان ليس بناطق، بل أن يجاب أن الحيوان ليس من جهة ما هو حيوان بناطق، بل قد يكون وقد لا يكون. فإذا كان كونه بحيوانية تسلب عنه النطق، غير كونه لا بحيوانية توجب عليه النطق، لم يلزم أن يكون الأمر في تسليم القسمين على السواء.

وكيف يكون جزءا من الموضوع؟ وأجزاء الموضوع يجب، إذا كان بعدها شيء يحمل على الموضوع، أن تجيء بعيده كقولنا: الحيوان ناطق كذا، معناه الحيوان الذي هو ناطق كذا. فإذا قلنا: بعض الكتاب من جهة ما هو كاتب، فيجب أن يكون معناه بعض الكتاب، المأخوذ من جهة ما هو كاتب، أو بعض الكتاب، الذي هو من جهة ما هو كاتب فقط. فيكون إدخال هذا السور فيه هذر. فإن الكاتب الذي أخذ

من جهة ما هو كاتب فقط لا يتبعض ولا أيضا يتسور بالكل، حتى يقال: كل الكاتب المأخوذ من جهة ما هو كاتب؛ ولا يكون هذرا إذا جعل هذا جزءاً من المحمول، فقيل: بعض الكاتب هو من جهة ما هو كاتب كذا، فإذا كان هذا جزءاً من المحمول، فيجب أن يكون جزءا من الموضوع عند العكس.

وهب أنه جزء من الموضوع، أليس يجب أن يكون جزءا من المحمول؟ قيل: فيكون قولنا كل إنسان ممكن أن يكون كاتبا، معناه أنّ كل إنسان ممكن أن يكون كاتبا، الذي هو من جهة ما الكاتب كاتب فقط؛ وهذا كاذب، فإنه ولا واحد من الناس يوصف بأنه كاتب المأخوذ من جهة ما هو كاتب فقط. فإن الإنسان لا يكون الشيء، الذي هو مجرد الكاتب فقط الذي أنه إنسان وأنه حيوان، خارجا من وجوده مسلوبا عنه. ولسنا نلتفت عندما نقول: إنّ الإنسان ممكن أن يكون كاتبا، إلى اعتبار في الكاتب، وجهة تقترن به، غير معني مطلق أنه كاتب بلا شرط لا بشرط لا. فننظر، هل يحمل ذلك على الإنسان، فيجب أن لا يلتفت في الموضوع إلا أنه الذي هو موصف بكذا، بلا شرط دوام أو بلا دوام، ولا بشرط من جهة، ولا نلتفت إلى المحمول إلا مأخوذا محمولا. فأي شرط ألحقناه به، فهو جزء الحملة، هو المحمول، ثم بعد ذلك يربط ويؤخذ عند العكس فيما يجعله محمولا أو موضوعا، ولا يهمل. ولو كانت هذه الشروط معتبرة لبطل، كثير من المقدمات الضرورية، وصارت ممكنات، ولتجمع جوامع ما قلناه.

فلننظر هل إذا كان ج بَ، وبَ ممكن في ج خاص به، فهل إنّ حمل بَ على ج، فـ ج أيضا يحمل على بَ أو لا يحمل؟ فلتكن ج الحيوان، وبَ الكاتب، فلننظر هل يجب أن نأخذه من حيث هو كاتب. لكنا نجد الكاتب، من حيث هو كاتب، مسلوبا عنه أنه حيوان، فـج مسلوب عن الحيوان الكاتب من حيث هو كاتب؛ بل يجب أن يراعى ما كان أوجب، فنجعله موضوعا، فبين أن الحيوان يكون محمولا عليه، نراه يكون محمولا عليه وقتا ما، أو ما دام الذات موجودة. فإن كمال الحق هو أنه محمول عليه دائما ما دام ذات الكاتب موجودة، فالحيوان ضروري للكاتب، والكاتب ليس ضروريا للحيوان. وفي هذا بلاغ لمن أنصف.

وأما الجزئية السالبة الضرورية، فإنها لا تنعكس. فإنه ليس إذا كان بالضرورة ليس كل موصوف بأنه حيوان إنسانا، يجب أن لا يكون بالضرورة كل إنسان حيوانا. واعلم أن قولنا بالضرورة ليس، ليس سلب الضرورة؛ بل سلب الضرورة ليس بالضرورة.

وأما المقدمات الممكنة، فقد قيل فيها في مثل هذا الموضع ما أصف: قالوا: إن الممكن باشتراك الاسم يقال على الضروري وعلى المطلق وعلى الممكن الحقيقي. فما كان من الضروري والمطلق فحكمه حكم ذلك. وما كان في الممكن الحقيقي فحكمه قد يخالف، على ما سنبين لك في موضع آخر. فأوهم ظاهر هذا اللفظ أن الممكن إذا قيل على الضروري لم يكن مخالفا له إلا في اللفظ، فيقال له ممكن ونعني أنه ضروري. فإذا لم يكن مخالفا إلا في اللفظ كان عكسه عكسه، وليس ينبغي أن يفهم الأمر على هذه الصورة. فإنه ليس أحد من الناس يقول، ولا في لغة من اللغات يقال ممكن على الضروري، ويعني به الضروري. ولا الشبهة التي دعت إلى أن يجعل في لفظة الممكن اشتراكا، حتى كان يجب مرة أن يقال على الضروري ومرة أن لا يقال، وكان يمتنع كونها مقولا على الضروري أنها تنعكس إلى السالبة العكس الذي يجري بينهما، إذا ما كان يمكن أن يكون يمكن أن لا يكون. وكان يوجب كونها مقولا على الضروري أن سلبها لا يقال عليه، وإلا كان نقيضها وهو أنه ليس يمكن مقولا على الضروري، وكان الضروري ممتنعا شبهة توجب أن يكون حلها بأن الممكن يقال على الضروري قولا مترادفا. فإن الممكن إذا كان له معنيان، وأحدهما أعم من الواجب، والآخر مباين للواجب فإن الشبهة تنحل أيضا. وهل الممكن الذي يجب قوله على الضروري إلا الممكن الذي سلبه لا يقال على الضروري؛ لأن سلبه أنه ليس بممكن ومعناه ممتنع. فيكون الممكن الذي يجب أن يقال على الضروري هو الذي هذا سلبه. فإذا كان هذا الممكن المقول على الضروري الوجود معناه أنه ضروري ومفهومه ذلك، كما يكون في الأسماء المترادفة، كان ما ليس بضروري وما ليس بممكن بمعنى واحد، وكان ما ليس بضروري إذن هو الممتنع، وهذا محال؛ بل الممكن المقول على الواجب هو اسم وحصل موضوع بدل اسم غير محصل هو لفظة غير ممتنع، وهو أعم من الواجب ومن الممكن. فليس إذن صحة انعكاس الضروري أو المطلق وهو أخص

منه، يوجب صحة انعكاسه في نفسه؛ بل يجب أن يعلم أن معنى الكلام المذكور في التعليم الأول الصحيح هو أن هذا إذا قيل على الضروري وعلى المطلق وعلى الممكن، فما منه في مادة الضروري فحكمه ما قيل. وكذلك ما هو في مادة المطلق فحكمه ما قيل. وأما الممكن الحقيقي فسيتضح أمره بعد، ليعلم أن بعد إيضاح الحكم في جميع ما يجب هذا العام، يتضح حكم هذا العام. والنظر في الممكن الحقيقي وفي عكسه جرت العادة بتأخره، فلنؤخره.

الفصل الرابع

(د) فصل في القياسات الاقترانية وذكر الأشكال الثلاثة في حالتي الإطلاق والضرورة

فهذه الأشياء المذكورة ذكرت على سبيل المقدمات لما يراد تعليمه من أمر القياس، فنقول: إن اللازم عن القياس لا يخلو، إما أن يكون غير مذكور هو ولا نقيضه في القياس بالفعل، وتسمى أمثال هذه المقاييس اقترانيات(١)، مثل قولك: كل حيوان جسم، وكل جسم جوهر، فكل حيوان جوهر، وإما أن يكون اللازم أو نقيضه، وبالجملة أحد طرفي المطلوب مذكورا فيه بالفعل بوجه ما؛ وهذا أسميه استثنائيا(٢)، والجمهور يسمونه شرطيا. وإنما لم أسمه شرطيا، إذ من الشرطيات ما يكون على سبيل الاقتران.

---

(١) القياس هو قول ملفوظ أو معقول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر.
وهو إما اقتراني: كقولنا: كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فكل جسم حادث.
وإما استثنائي: كقولنا: إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة.
والمكرر بين مقدمتي القياس يسمى حدا أوسط. وموضوع المطلوب يسمى حدا أصغر. ومحموله يسمى حدا أكبر.
والمقدمة التي فيها الأصغر تسمى صغرى. والتي فيها الأكبر تسمى كبرى. وهيئة التأليف تسمى شكلاً.

(٢) انظر الحاشية السابقة.

ولنقدم ما يكون على سبيل الاقتران. ومنه ما يكون من حمليات. فنقول: إن كل قياس اقتراني بسيط حملي، فإنه مؤلف من مقدمتين يشتركان في حد اشتراك المثال المورود في الجسم. وهذا الحد لا يخلو إما أن يكون في أحدهما محمولا، وفي الآخر موضوعا، أو يكون محمولا في كليهما، أو موضوعا في كليهما. وإذا كان موضوعا في أحدهما محمولاً على الآخر، فإما أن يكون محمولا على المطلوب، وموضوعا لمحمول الموضوع، وهو الذي يسمى الشكل الأول؛ وإما أن يكون محمولا على محمول المطلوب، موضوعا لموضوع المطلوب، وهذا هو الشكل الذي ألغي، لما أذكره من العلة بعد وجوبه في القسمة. فإنهم حين قسموا الأشكال على القسمة المثلثة التي ذكرناها فجاءت ثلاثة، عينوا واحدا منها على أنه الشكل الأول، وأخذوه على أنه هو الذي أوسطه موضوع في أحدهما محمول في الآخر، ثم لما نظروا فيه من حيث يجتمع منه ما يجتمع، أخذوه من حيث يحفظ موضوع وسطه موضوعا ومحموله محمولا فقط. وهذا أخص من المعنى الذي لأجله جعل شكلا أولا. فإذا جعلوه شكلا أولا، لا بمجرد أن الأوسط موضوع ومحمول، بل لأن الأوسط محمول على موضوع المطلوب، وموضوع لمحمول المطلوب؛ فقد ألفوا قسما رابعا. وفاضل الأطباء يذكر هذا، ولكن لا على هذا الوجه، بل هذا الإلغاء هو بسبب أنه أمر غير طبيعي، وغير مقبول، وغير ملائم لعادة النظر والروية، ومستغنى عنه بقوة، عكس نتيجة ما هو شكل أول، وعلى ما سنوضحه في موضع آخر. فليكن الشكل الأول ما ذكرناه. وأما الثاني فهو الذي يكون حده الأوسط محمولا على الطرفين. وأما الثالث فهو الذي يكون حده الأوسط موضوعا فيهما جميعا. والطرف الذي هو موضوع المطلوب يسمى حدا أصغر، والمقدمة التي فيها هذا الطرف تسمى مقدمة صغرى، والطرف الذي هو محمول المطلوب يسمى حدا أكبر، والمقدمة التي فيها هذا الطرف تسمى مقدمة كبرى. وتأليف مقدمتين بالاقتران يسمى قرينة. والتي يجب عنها النتيجة ذاتها تسمى قياسا. وهيئة نسبة الأوسط إلى الطرفين تسمى شكلا. والذي يلزم، فإنه ما دام يساق إليه بالقياس يسمى مطلوبا. فإذا لزم سمي نتيجة. وإنما سمي الشكل الأول شكلا أولا لأن إنتاجه بين بنفسه، وقياساته كاملة، ولأنه ينتج جميع المطالب، والثاني لا ينتج إلا السالب، والثالث لا

ينتج إلا الجزئي.، ولأنه ينتج أفضل المطالب وهو الكلي الموجب. واعلم أن لا قياس من سالبتين، ولا من جزئيتين، ولا صغرى سالبة كبراها جزئية إلا أن يكون السالب ممكنا. واعلم أن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين، لا في كل شيء؛ بل في الكمية والكيفية دون الجهة. وهذه جمل تعلمها بعد باعتبار الجزئيات[1].

الشكل الأول: والشكل الأول فإنه لما كانت صغراه موجبة، صار الحد الأصغر فيه داخلا فيما يقال عليه الأوسط. فإذا كان في الكبرى إيجاب كلي على كل ما يقال عليه الأوسط، أو سلب كلي عن كل ما يقال عليه الأوسط كيف قيل، دخل فيه الأصغر. فإن لم يكن كليا أمكن أن يفوته الأصغر؛ إذا يجوز أن لا يكون هو البعض الذي عليه الحكم، سواء كان ضروريا أو ممكنا. فأما إذا لم يكن الأوسط محمولا على الأصغر، فستجد أمورا توجب على كليهما، وهما متباينان؛ أمورا تسلب عن كليهما، وهما متباينان. فلا يلزم أن يكون الحكم على الأوسط حكما على الأصغر، كان سلباً أو إيجابا. فإن كان الأكبر جزئيا، فذلك أبعد؛ بل إن كان جزئياً على الأوسط، والأوسط موجودا للأصغر، لم يجب أن يتعدى إليه، إذ الحكم على الأوسط كان حكما جزئيا، فيجوز أن يكون الأوسط أعم من الأصغر، ويكون الحكم في البعض الذي هو خارج عن الأصغر بإيجاب أو سلب، فيكون الحكم على ما ليس الأصغر، ويكون ما قدمنا ذكره. فبين أنه إذا كانت الصغرى سالبة والكبرى جزئية لم ينتج. وهذا يجب أن يقتصر عليه، ولا يشتغل بعد ضروب ما لا ينتج، بسبب أنها لا يلزم منها نتيجة معينة. فإنك بعد

---

(١) القياس الاقتراني: إما أن يتركب من حمليتين كما مر. وإما من متصلتين: كقولنا: إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودًا فالأرض مضيئة ينتج إن كانت الشمس طالعةً فالأرض مضيئة. وإما مركب من منفصلتين: كقولنا: كل عدد إما زوج أو فرد وكل زوج فهو إما زوج الزوج أو زوج الفرد ينتج كل عدد إما فرد أو زوج الزوج أو زوج الفرد. واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم. كقولنا: إن كان هذا الشيء إنسانًا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فلا يكون إنسانًا. وإن كانت منفصلةً حقيقيةً فاستثناء عين أحد الجزأين ينتج نقيض الجزء الثاني. كقولنا: العدد إما زوج أو فرد لكنه زوج ينتج أنه ليس بفرد أو لكنه فرد ينتج أنه ليس زوجًا.

واستثناء نقيض أحدهما ينتج عين الثاني.

الإحاطة بما قدمناه، يمكن أن تورد تلك الأمثلة. واعلم أن المهملات حكمها حكم الجزئيات، فتصلح صغريات، وتنتج مهملة. وأن المخصوصات أحكامها أحكام الكلية. فإنه قد يكون من مخصوصتين قياس، كقولك: زيد هو أبو عبد الله، وأبو عبد الله هذا، أو أخو عمرو. ولكن النتائج تكون مخصوصة شخصية. وأكثر ما تستعمل المخصوصات مقدمات صغرى.

فلنعد المحصورات فنقول: إنه إذا كان كل ج ب، وكل ب أ. فبين أن كل ج أ. وأنه إذا كان كل ج بَ، ولا شيء من بَ أ، فبين أن لا شيء من ج أ، وأنه إذا كان بعض ج بَ، وكل بَ أ، فبين أن بعض ج أ، وأنه إذا كان بعض ج بَ، ولا شيء من بَ أ، فبين أن ليس كل ج أ. فهذا هو الشكل الأول، وضروبه المحصورة هذه الأربعة، ونتائجه هذه. وقد يلزم القياسات الثلاثة من هذه لوازم هي عكوس هذه. فإن جعلت قياسات عليها، لم تكن قياسات كاملة بالقياس إليها؛ بل إنما يتبين ما يلزم عنها بالعكس. فأما من قال: إن في غير هذه الضروب ما ينتج، وهو إذا كان لا شيء من ج بَ وكل بَ أ، أو لا شيء من ج بَ وبعض بَ أ، أنتج ليس بعض أ ج. قال: لأنك إذا عكست كل بَ أ أو بعض بَ أ، أنتج من الشكل الثاني[1] ليس كل أ ج. فالجواب عن هذا أنه إنما قيل كبرى وصغرى، بسبب أن في إحديهما موضوع المطلوب، وفي الآخرى محمول المطلوب. فإذا جعلنا مقدمة ج بَ صغرى، وكان بَ الحد الأوسط، فيكون ج الحد الأصغر، ويكون موضع المطلوب، وعلى مثال ذلك يكون أ محمول المطلوب. فإذا قلنا: لا ينتج بسلب أو إيجاب، عنينا أن ذلك لا ينتج وآ محمول. وقد زال بهذا الشك. فإن أنتج شيئا، فليس عن كبرى وصغرى على ما وضع. ومع لك فإنه يرجع إلى الكامل بعكسين. فهو بعيد عن الطبع، مناسب للقسم الثاني من الأقسام الأربعة للأشكال، الذي إنما إذا ألغي لأنه بعيد عن الطبع جدا. فإن الشكل الثاني بعُد

---

(١) الشكل الثاني فيه أربعة أضرب منتجة:

الضرب الأول: كبراه سالبة كلية وصغراه موجبة كلية، ينتج سالبة كلية.

الضرب الثاني: كبراه موجبة كلية وصغراه سالبة كلية، ينتج سالبة كلية.

الضرب الثالث: كبراه سالبة كلية وصغراه موجبة جزئية، ينتج سالبة جزئية.

الضرب الرابع: كبراه موجبة كلية وصغراه سالبة جزئية، ينتج سالبة جزئية.

عن الطبع في نظم مقدمة واحدة هي الكبرى، والثالث بعُد عنه في نظم مقدمة واحدة وهي الصغرى، وإذا كان البعد في معنى واحد احتمله الذهن وفطن للغرض. وأما القسم الثاني فإنه يحتاج في رده إلى الأمر الطبيعي إلى تغيير يلحق جميعه؛ وهو مستغنى عنه. فالأولى به وبما هو في مذهبه أن يلغى.

الشكل الثاني هذا الشكل خاصيته في نظمه أن الأوسط منه محمول على الطرفين، وخاصيته في إنتاجه أن الموجبتين منه لا تنتجان؛ وذلك لأن المحمول الواحد بالإيجاب، كالجسم يحمل على متباينين كالحجر والحيوان، وعلى متفقين كالإنسان والضحاك. ولا السالبتان، لأن المحمول الواحد كالحجر قد يسلب عن متباينين كالإنسان والفرس، وعن متفقين كالإنسان والناطق. ولا عن جزئيتين، فإن المحمول الواحد يوجب لبعض الأمر الواحد وسلب عن بعضه، وقد يوجب ويسلب عن بعض أمرين مختلفين. ولا إذا كانت الكبرى جزئية، فإنه إذا حكم على "كل شيء ما"، ثم حكم على "بعض الآخر"، لا بخلاف ذلك، جاز أن يكون الشيء محمولا على ذلك الكل، لكنه أعم منه، فيوجب عليه وإن كان بعضه لا يوجب عليه، وجاز أن يكون مباينا له بكليته لا يحمل عليه. فهذه خاصيته في الإنتاج. وإنما كان شكلا ثانيا، وأخر عنه الشكل الباقي من الأشكال، لأنه ينتج ما هو أنفع وهو الكلي، وذلك الباقي لا ينتج إلا الجزئي، وإن كان ينتج الموجب، وهذا لا ينتج إلا السالب. فإن السالب الكلي أنفع من الجزئي الموجب، أي في العلوم؛ ولأنه إنما يحدث منه الأول بعكس الكبرى منه، وما الباقي فيحدث بعكس الصغرى، فقرابته من الأول في أشرف المقدمتين.

والأشياء الاختيارية التي لا وجوب فيها وإنما يدعو إليها الاستحسان والأخذ بالأولى، فإنها لا تجاوز بعللها المبلغ الذي وصلنا إليه. ومع ذلك فإنا نريد أن نصرح بما يرفع الحق عن وجوهنا قناع الحياء فيه، وهو أنه إذا كانت هذه السالبة الكلية المطلقة على حسب ما يفهم من السلب الكلي المطلق فهما بحسب الأمر في نفسه سواء كانت بالمعنى العام أو بالمعنى الخاص، فإنه لا يأتلف منها في هذا الشكل قياس. وذلك لأن السالبة الكلية المطلقة والموجبة الكلية المطلقة، قد تصدقان معا على شيء واحد. وقد أوردت له أمثلة في التعليم الأول. فإن كل إنسان نائم وكل إنسان ليس بنائم

قد تصدقان، لأن كل إنسان نائم وكل إنسان ليس بنائم وقتا ما. وبالجملة إذا كان محمول يحمل على كل واحد لا دائما؛ بل وقتا ما، فهو أيضا يسلب عن كل واحد لا دائما، بل وقتا مات. وكذلك إن كان حمله حملا يجوز أن يكون لا دائما وإن لم يوجبه؛ فيجب أن يعلم إذن أنه ليس يجب أن ينعقد من السالب المطلق والموجب المطلق قياس في هذا الشكل، اللهم إلا أن يستعمل السالب الكلي على اللفظ المشهور الذي بينا أنه ينعكس، أو تستعمل المطلقة التي إطلاقها لا للحمل بل للحصر؛ إذ يصدق الحصر كليا في بعض الأزمنة، أو يستعمل في القضيتين ما يتعذر مراعاته، وهو جعل الوقت في كل واحد وقتا واحدا إن أمكن، وشرطا واحدا إن أمكن.

لكن المطلقة باعتبار القول نفسه، مما لم تجر العادة بأن تستعمل في العلوم وفي المخاطبات، بل جرت العادة بأن يستعمل السالب في كل موضع ويُنوى الشرط الذي ذكرناه. وكذلك قد جرت العادة في قولهم كل ب أ، أنه إنما يستعمل ذلك على نية أنّ كل بَ أ، عندما يكون بَ، فينتج أن يلتفت إلى هذين في هذا الشكل وما بعده. فلمستعمل نحن السالبة على النحو المشهور، فإن ذلك أجمع للغرض، فنقول: يجب في شرط إنتاج هذا الشكل أن تكون إحدى المقدمتين موجبة، والأخرى سالبة وأن تكون الكبرى كلية. ولنذكر الضروب المنتجة فقط: الضرب الأول: من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة، مثاله: كل ج بَ، ولا شيء من أ بَ، فلا شيء من ج أ. برهانه أنا نعكس الكبرى فيصير لا شيء من بَ أ، فيكون كل ج بَ ولا شيء من بَ أ، فلا شيء من ج أ. وقد نبينه من طريق الخلف فنقول: إنه إذا كان قولنا هذا كاذبا، فليكن بعض ج أ وكان لا شيء من أ بَ، ينتج من الشكل الأول: ليس كل ج بَ، وكان كل ج بَ، هذا خلف. ولقائل أن يقول: إن هذا ليس خلفا محالا، فإن المطلقات لا يكذب فيها أن يقال كل وليس كل، فإنه يجوز أن يكون كل ويعنى به في كل واحد وقتا ما، ولا كل ويعنى في كل واحد وقتا آخر، وليس هذا بخلف. فالجواب أنا قد قدمنا أن الذي نذهب إليه هاهنا في استعمالنا للمطلقات، ما كان منها بمعنى لا شيء من أ بَ ما دام أ، وكذلك قولنا: كل ج بَ فإنما يعنى به كل ج بَ ما دام ج، فتكون النتيجة لا شيء من ج أ ما دام ج.

فهرست موضوعات الجزء الأول

AL-HIDĀYA FĪ AL-MANṬIQ

By
Ebn Sina
(D. 428 H.)

Edited By
mohammed Ahmad Abdulhalim

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban